

مركز دلائل
DALA'IL CENTRE

SCIENCE AND THE GOOD

THE TRAGIC QUEST FOR THE FOUNDATIONS OF MORALITY

JAMES DAVISON HUNTER
AND PAUL NEDELISKY

العلم والأخلاق

بحث في أسس الأخلاق

جيمس دافيسون هنتر / باول نيديليسكي

ترجمة : عبدالرحمن عبدالعزيز البقمي   تعليق : م. أحمد حسن

العلم والأخلاق

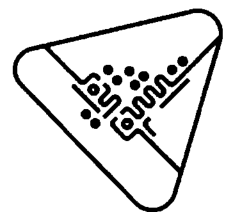
ح دار وقف دلائل للنشر، ١٤٤١هـ - ٢٠٢٠م

العلم والأخلاق جيمس دافيسون هنتر/ باول نيديلسكي
ترجمة: عبدالرحمن البقمي تعليق: م. أحمد حسن
٢٨٠ ص، ١٧×٢٤ سم
ترقيم دولي: ٩-٢-٨٥٦٩٩-٩٧٧-٩٧٨

الطبعة الأولى
١٤٤٢هـ - ٢٠٢١م



Dalailcentre@gmail.com
الرياض - المملكة العربية السعودية
ص ب: ٩٩٧٧٤ الرمز البريدي ١١٦٢٥
Dalailcentre@
+٩٦٦٥٣٩١٥٠٣٤٠



دار تشويق للنشر والتوزيع
مصر - ٠١٠٦٨٤٣١٧٧٠+٢
DarTashweek@gmail.com

العلم والأخلاق

بحث في أسس الأخلاق

جيمس دافيسون هنتر - باول نيديليسكي

ترجمة :

عبدالرحمن عبدالعزيز البقمي

تعليق :

م. أحمد حسن

تصدير

لا شك أن الترجمة هي من أوسع أبواب الاستزادة المعرفية والعلمية وتبادل الخبرات بين البلدان والأمم والثقافات والشعوب، ومن هنا كان لسلسلة (الترجمات) لدى مركز دلائل عناية خاصة في انتقاء أفضلها وأكثرها ملاءمةً، مع الوضع في الاعتبار عدم تبني المركز لكل مكتوب أو منقول بالضرورة.

وفي هذا الكتاب يقدم لنا المؤلفان جولة واسعة في أكثر ما يتعلق بمسألة (أسس الأخلاق) في الفلسفة من أشهر جوانبها القديمة والمعاصرة.

حيث مع توغل العلم التجريبي في أكثر المعارف البشرية في محاولة لإعادة صياغتها صياغة علمية منهجية : لم يسلم مجال الأخلاق من هذه المحاولات، فأصاب العلم التجريبي في بعض المسائل وأخطأ في بعض، وهنا يستعرض المؤلفان في أكثر من فصل أوجه القرب والبعد من الحقيقة فيما حاول العلم التجريبي تقديمه في بحثه عن أسس الأخلاق.

يتضمن الكتاب مجموعة كبيرة من أشهر المعضلات الأخلاقية التي يقف فيها العقل حائراً عن اتخاذ القرار أو : الحكم فيها بالصواب أو الخطأ، ويحاول تقديم أبواب الانطلاق الفكري في ثنياتها لمعرفة أنسب طرق التفكير فيها والحكم عليها.

لغة الكتاب عميقة بما يمثل تحديا كبيرا للمترجم والمعلق لتبسيط معانيها للقارئ، وبما يحمل الفائدة الكبيرة لكل مهتم بمبحث الأخلاق وأسس الأخلاق.

مركز دلائل




بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

الجزءُ الثّالث

الجزءُ الرّابع

الأسئلةُ الأساسيّة في العلم

اتّسع وجهُ التّشابه بين العلم والفلسفةِ لدرجةٍ جعلت التّمييزَ بينهما أمرًا غايةً في الصعوبة[1]. وتخاطب الأسئلة العلمية الأساسية الطبيعةَ المطلقةَ للعالم. تقوم كلّ مِن مطبعة تمبلتون ومطبعة جامعة ييل بنشْر الأسئلة الأساسية في العلم، وتدْعو العلماءَ البارزين لطرح هذه الأسئلة، ووصف أفضل أساليبنا الحالية للإجابة عليها، وتخبرنا بالمسار الذي تؤدي إليه هذه الإجابات: الحقائقُ الجديدة التي يشيرون إليها، والأسئلة الإضافية التي يجبرونا على طرْحها. هذه المجلدات القصيرة مخصّصة لشريحة القرّاء والطّلاب والعلماء الشّباب المهتمّين، توضّح كيف يقترب العلمُ من أسرار العالم الذي يدورُ حولنا وتتيحُ الفُرَص للقرّاء لاكتشاف آثاره بشكلْ عميق ومثير .



(1) مع التقدّم العِلمي الهائل في القرون الأخيرة والنجاحات المستمرّة التي جذبت ثقةَ ملايين الناس إليه، فقد تنامى معه الفكر العِلموي والمادي بزعم إمكانية تفسير كلّ شيء حول الإنسان تفسيرًا علميًّا ماديًّا لا مجالَ فيه للدين والاعتقاد والغيبيات (الميتافيزيقا)، إلى أن وصل الغلوّ في ذلك إلى عدم الاعتراف بوجودِ ما لا يمكن رصدُه وقياسه بالتّجارب المحسوسة خارج الطبيعة، ورغم أنّ هذه الشروط لا يتمّ تطبيقها على كلّ العلوم المادية نفسها (فأحيانًا يُفرض كيانات نظرية غير قابلة للرّصد المباشر، بل تُقحَم نظريات لا يمكن اختبارُها مثل الأكوان المتعددة) إلّا أنّه - وبسبب الدّوغمائية العِلموية المادية - فإنّهم يزعمون حصرَ المعارف الأساسية لإنسانية البشر بهذه القيود، وهكذا صاروا يطبقون التّفسيرات المادية قسرًا (أكاديميًّا وإعلاميًّا) في محاولات لتفسير ما كان يختصّ الفكر والفلسفة بتفسيره من قبل مثل الروح والحياة.. الوعي والعقل.. الخير والشّر.. الأخلاق والقيم.. وهذا على خلفية نظرية التطور الداروينية التي ما تركت شيئًا إلّا وأقحمها الماديون فيه لتفسيره.. ومِن هنا نفهم هذه الإشارةَ للعصر الحالي وتداخل العلم في مجالات الفلسفة بحيث يصعب التمييز(س).

شكرٌ وتقدير

نودّ أنْ نشكر المشاركين في ورشة العمل، المنعقدة برعاية معهد الدّراسات المتقدمة في الثقافة، والتي خصّصت لمناقشة المسوّدة الأولى الكاملة لهذا الكتاب. نحن مَدينون بشدّة لكلّ مِن تال بريوير، جيف جوهين، تشارليز ماثيوس، جيمس مومفورد، تريفور كويرك، روبرت ريد، ريبيكا استانجل، وجاي تولسون؛ حيث أنّ التّفسير الدقيق والتعليق المتنوع الذي قدّموه كان انتقاديًّا وثاقبًا ومشجّعًا للغاية، بالإضافةِ إلى ذلك فقد استفدْنا من المحادثة والمشورة التي تلقيناها من العديد من الأشخاص.

هذا وقد قدّم كلّ من دافيد سميث، لاورين توريك، ايثان بوديل، نيك فرانك، نيشولاس أولسون وأندرو ووكر، بالإضافة إلى قرّاء جامعة فيرجينيا بلاندي للفلسفة التجريبية؛ نقدًا مفيدًا للمسوّدات الأوّلية وبعض الفصول الكاملة التي تمّ طباعتها. نحن ممتنّون لهم للغاية. ونودّ أنْ نُعرب عن عمق تقديرنا لكلّ مِن أندرو مورجان، جوناثان باركير، ايميلي هنت هينوجوسا، وجون نولان؛ لتقديم المساعدة البحثيّة القيّمة في مهمّة رسم خريطة التاريخ الفلسفي والأخلاق الأكاديمية والعلوم الأخلاقية.

ونحن - أيضًا - ممتنّون بشدّة لرؤساء تحريرنا، سوزان أريلانو وبيل فورشت. فلن نجدَ أكثرَ منهم حكمة ورؤية. نحن ممتنّون بشدّة إلى زملائنا؛ نيك ولتيرستورف، ريان أولسون، جوي دافيس، مات كراوفورد، توني تيان - رين لين، رشيل واهل، موراي ميلنير، جارنيتي كادوجان، استيفين وايت، وجوش ياتس - (بالإضافة إلى المذكورين بعاليه) كما نقدّر الدّعمَ المالي واللّوجستي المقدَّم من معهد الدّراسات المتقدّمة الذي يحرص على تنظيم هذا الخطاب.

التّمهيد

لا أحدَ يُمكنه إنكار أنّ العلم الحديث أصبح مثيرًا للعَجب منذ عصر النهضة، هذا وقد ظهرت إنجازاتُه في حلّ المعْضلات الدّائمة على مدى نصف الألفيّة الماضية. ننحّي جانبًا بعضَ الطّرق الخبيثة التي استخدم بها العلم - ولّد المنهج نفسه، ضمنَ العديد من مجالات التّحقيق، مجموعة من المعارف والمعلومات الجديدة منقطعة النظير.

يتعذّر على معظمنا فهْمُ تعقيدات المعرفة العلمية. فهو عالمٌ بعيدٌ كلّ البعد عن فهْم معظم البشر[1]، وهذا ما يجعل العلم - وهي مفارقة - محيّرًا للغاية. يستمدّ العلم قوّته في العالم الحديث والعالِم المعاصر من سجلّه الحافل، ومِن تخصصيّته؛ فهو معرفةٌ يمتلكها هؤلاء الأفراد الحاصلون على درجاتٍ علميّة معتمدة في مُختلف المجالات العلمية.

هل يُستغْرَب مِن أنّنا نمنح الشكّ للعلمِ والمتحدّثين باسمه؟ حتّى لو تعلّق بأمرٍ بالغ الأهمية مثل الأخلاق؟[2]

---

(1) يظلّ الإنسان حبيسًا لحواسّه لا يملك الاطلاع على خبايا الكون وقوانينه إلاّ ما يصل إليه باكتشافاته، وكلما زاد تقدمه العلمي وآلات الرّصد كلّما اكتشف حقائقَ جديدة لم يكنْ يعرفها من قبْل، وكلّما أدرك - أيضًا - خطأ بعض ما كان يظن أنّه قد أحاط به علمًا، وهكذا يظلّ نقص الإنسان لصيقًا به لمحدودية إمكانياته الحسية والرصدية، بل وعندما ذهب بعض العلماء إلى افتراض القدرة القصوى لحواسه ورصده، فقد أدرك أنّ معرفته ستبقى ناقصة أيضًا؛ لكونه (أي الإنسان) جزءًا من المرصود الكلي الذي يريد تفسيره.. يقول ماكس بلانك الفيزيائي الشهير والحاصل على نوبل عام 1918م في كتابه (Where is Science Going) عام 1932م: "العِلم الطبيعي لا يستطيع حل اللغز المُطلق للطبيعة، وذلك لأنّه في التحليل الأخير نكون نحن أنفسنا جزءًا مِن الطبيعة، وبالتّالي جزءًا من اللغز الذي نحاول حله"(س).

(2) يعدّ موضوع الأخلاق وتعريفُ الخير والشر من استحالات العلم الطبيعي أو الرصدي المادي مهما حاول المتعصبون زعم وصولهم إلى تفسيراته أو إمكانية قياسه، فعلى مستوى الفعل نفسه نصطدم بارتباط الأخلاق والخير والشر بـ (حرية إرادة) الإنسان مثلًا، فمهما كانت الظروف الحتمية يتبقّى له في النهاية اختياره في أن يفعل أو لا يفعل.. هذه الحرية التي تجعله مسئولًا عن قراراته (على الأقلّ أمام القضاء وفي الجرائم)! وهو ما يسبّب تناقضًا صارخًا فيما تطرحه المادية مع الواقع لنفي حرية الإرادة وإرجاع تصرفات الإنسان إلى حتميات

إنّه احتمال يفرض نفسَه...

في الواقع، إنّها لتجربةٌ رائعة أنْ نذهبَ إلى متْجرِ الكتب أو التصفّح عبر الإنترنت وننظرَ إلى العناوين التي تدّعي أنّها تبين "كيفيّة قيام العلم بتحديدِ القيم الإنسانية"، أو تكشف "علم المُعضلات الأخلاقية" أو"الأساس البيولوجي للأخلاق" أو "علم الصّواب والخطأ"، أو تظهر "الغرائز الأخلاقية العالمية الناجمة عن التّطور"، أو تشرحُ كيف يكون جزيء معيّن من الجسم "مصدر الحبّ والازْدهار"، أو تصف "كيفية قيام الطبيعة بتشْكيل إحساسِنا بالصّواب والخطأ"، أو توضّح "ما يخبرنا به علمُ الأعصاب عن الأخلاق." [1] هذه الادّعاءات واسعةُ الانتشار مأخوذةٌ من عناوين الكتب والمَقالات الحالية.

يا لَهَا من جرأة! يبدو أنّ هذه العناوين تتحدّى القانون القديم الذي يسمّى بـ "قانون هيوم" الذي يقول إنّك لا تستطيعُ اشْتقاق "ما ينبغي" مِن "ما يكون": حيث هناك حدٌّ فاصل بين الإرشاد والوصْف(1).

فيزيائية (كوننا جميعًا في نظرها ذراتٍ بلا روح) أو بيولوجية (على افتراض تأثير تطورنا الخيالي من حيوانات سابقة سعيًا للبقاء.. مع التّأثير المزعوم أيضًا لصفاتنا الوراثية في سلوكياتنا وأخلاقنا مثل تأثيرها في أجسادنا – وهو ما لم يثبت إلى اليوم) أو اجتماعية (إشارة إلى تأثير الأسرة والنّشأة والظروف)، ولذلك يرفض أيّ إنسان واعي هذا الطرحَ المادي لإدراكه مسئولية كلّ شخص عن أفعاله (ولذلك لا نتعجب من تصريحات بعض الماديّين أنفسهم أنّه برغم نفْيهم لحرية الإرادة إلا أنهم مع ضرورة محاسبة الناس على أفعالهم!).. فهذا مثال واحد فقط يبيّن الفجوة المستحيلة بين التفسيرات المادية وبين تصرّفات الإنسان أو أخلاقه واختياراته، فما بالنا بالفجوات المستحيلة الأخرى مثل محاولتهم لتعريف ما هو خيرٌ وما هو شرّ، وما الحدّ الفاصل بينهما إذا كنّا ذرات لا تحكمها إلا قوانين لا معنى فيها للصواب والخطأ؟ ومثل محاولتهم للتّفسير المنطقي لأخلاق قد تودي بحياةِ أصحابها في سبيل راحةِ أو نجاة الآخرين.. مثل الإيثار أو التضحية بالنفس مع مَن لا تعرفه ولا تربطك به صلةٌ فقط لتدفع عنه الأذى (ولو كان حيوانًا ضعيفًا لن يفيد البشرية ولا دورة الحياة في شيء إذ هو فرد واحد أقل من الإنسان في سلّم التطور الداروين المفترض؟) كلّ هذه المعضلات توضّح لنا بعض جوانب صعوبة التعرض للتفسيرات الأخلاقية من جانب العلم الطبيعي أو المادي(س).

(1) يعارض قانون هيوم هذه الثقةَ الزائدة في تلك العناوين المذكورة عن ربط العلم بتفسير الأخلاق حيث ينصّ على أنه: "لا يمكن اشتقاق ما يجب أن يكون: ممّا هو كائن" No ought from is أي المغالطة الطبيعية. وفي الأصل يقوم منهج هيوم على التشكيك المعرفي فيما لم تحسمه التجربة العملية، فهو كما يقال عن فلسفته "المعرفة متهمة حتى تثبت براءتها"(س).

هل لم يعدّ هذا صحيحًا؟ هل جعلت التّقنيات والطّرق الحديثة هذا القانونَ مهملًا وقديمًا؟

الفكرةُ التي تقول إنّ العلماء - أو فلاسفة العلم - يمكنُ لهم التوصّل إلى الكون المادي وإزالة الغموض عن طبيعة "الأخلاق" للكشف عن الآليات الفسيولوجية والتّطورية أو الكيمياء العصبية التي تكمنُ خلف الأخلاق التي تبدو مثيرةً في بعض الأحيان، وفي الأحيان الأخرى مُخيفة، حتّى لو كانت هذه الفكرة غير مقنعة بشكلٍ تام.

يهدف هذا الكتابُ إلى فحْص تلك الادّعاءات. هي متأصّلة في البحث طويل الأمَدِ والمثابر عن أساس علميّ للأخلاق. متى نشأ هذا البحث؟ ولماذا؟ كيف تتطوّر؟ ما هو موقفه الحالي؟ ماذا أنجز؟ وأين يقودنا هذا البحث؟ ليس المقصودُ هو النظامَ الأكاديمي المحْض ليس أكاديميًّا. وإنّما التّوْق إلى معالجة بعض المشاكل الأكثر تعقيدًا في العالم الحديث بشكلٍ مُتماسك؛ لا سيّما مشكلة كيف، وعلى أيّ أساس نبني مجتمعًا خلوقًا وعادلًا؟

الدّلائلُ والحجج بشكلٍ مُوجز

يكمنُ جوهرُ حجّتنا في قصّة هذا البحث الذي دام أربعمائة عام من أجل إرساء علم الأخلاق. تبدأ القصة عندَ ظهورِ الغرب الحديث، في وقت كانت فيه أوروبا تموجُ بالصّراع على الحقّ والعدل والنظام الأخلاقي للمجتمع. لم تفشلِ المُعتقدات الدّينيةُ التّقليدية وفلسفة العصور الوسطى بشكل واضح ومأساويّ في إحلال النّظام والسلام في عالمٍ تعدّدي متزايدٍ فحسب، بل جعلتْ هذه الآمال بعيدةَ المنال، وفي مواجهة هذه الإخفاقات جاء العلمُ بطريقٍ جديد للمضيّ قُدُمًا في جميع نواحي الحياة[1]. بعدَ ذلك، وفي نهاية

(1) في هذا المفهوم خلطٌ كبير يمرّ على معظم الناس للأسف، فالعلم لا دخل له في فض الاختلافات (الفكرية) بين الناس ولا يحلها (فحتى المؤمنون بالعلم فقط أو بالمنْهج المادي في الحياة: هُم يمثلون في النهاية فكرةً مثل بقية الأفكار.. وهي في صراع معهم مثل غيرها)، إنما العلم (قوة).. قوّةٌ تفسيرية يمكنها أن تهدم خرافاتٍ تجريبية.. وقوّة في يد مَن يملكها تمكنه من فرض آرائه على الآخرين قسرًا وجبرًا، إذ بقوة العلم هذه تمّ قتلُ وإبادة وجرح وتشريد مئات الملايين من البشر في القرن العشرين فقط (أكثر من أي وقت آخر عبر تاريخ الإنسان) وبأيدي أشخاصٍ كانوا يؤمنون بالعلم والنظريات المادية والتطورية الاجتماعية ولا دين لهم! بأيدي أشخاص حكموا في روسيا والصين وكمبوديا وألمانيا! هذا غير الحربيْن العالميّتين اللتين لم يكن الدّين سببًا فيهما كذلك، فضلًا عن الاستعمارات الأوروبية التي وقعت باسم التنوير (س).

المطاف، حقّق العلم نجاحًا غيرَ عاديّ في فهْم العالم الطّبيعي، وفي معالجة مجموعةٍ من المشاكل البشرية. لماذا لا يستطيع - أيضًا - حلّ المشاكل الأخلاقيّة المستمرّة، والتي كان من أهمّها لغزُ كيفية تكوين مجتمع خلوق ومُسالم؟ وهذا أمرٌ هامّ؛ لأنّ ما هو على المحكّ في هذا المسْعى لا يقلّ في الأهميّة عن إيجاد أساس جديد لازدهار الإنسان.

بحثت بعض أَلْمَع عقول التّنوير في العلم للإجابةِ على هذه التّساؤلات المستمرّة، على مدار القرون القليلة القادمة، اتّبع البحثُ عدّة مسارات. ورأى البعضُ أنّه يمكن إرساء الواقع الأخلاقي على نحْوٍ تجريبي عن طريق اتّباع القوانين الإنسانية التي تعزّز السّلمَ والوفاق. والبعضُ الآخرُ رأى أنّ النظرية الميكانيكية للعقل ستكشفُ كلّ شيء نحتاج أنْ نعرفه عن المجال الأخلاقي، وآخرون ينظرون إلى قياس متعة الإنسان في تحديدِ الأخلاق، لا يزال البعضُ الآخر يعتقد أنّ ديناميكيات التطوّر البشري أنتجت الأخلاق كأداة للبقاء[1].

ولكنْ بعد مرور أربعمائة عام، لا يزال الفهمُ المثاليّ للواقع الأخلاقي بشكل علمي من خلال الملاحظة والتّوضيح - بالطريقة التي يتمّ بها فهْمُ الحقائق في علم الفلك

---

(1) لعلّ أشهرهم الملحدُ ريتشارد دوكينز بما أثاره في كتابه (The Selfish Gene) عام 1976م، حيث حاول إقحام بعض مظاهر سلوك الحيوانات (وهو مجال دراسته الأساسي) في وضع تفسيرات ماديّة تطورية لتلك التصرفات والسلوكيات التي قد تتصف أحيانًا بالأخلاق الجيدة، وعلى هذا نزع عن كلّ خلق جيّد إرادته واختياره الحرّ، بما في ذلك التضحية بالنفس، في مقابل التركيز على أهمية السلوكيات الأنانية في البقاء وتمرير الجينات إلى النّسل الجديد، وكأن هدف كلّ الكائنات الحية والإنسان هو تمرير ما يؤدي إلى استمرار النوع وتكاثره.. أو كأن (الجينات) هي التي تقود التصرّفات وليس الإرادة ولا القيم، ولا ما كنّا نظنّه عن الأخلاق الحسنة أو السيئة (فتفسير الجين الأناني نزع مرجعيّة الحكم على أيّ تصرف أو سلوك بأنه جيد أو سيّئ كوْنه بدافع جينيّ وليس بإرادةٍ حرّة! وهكذا ينهدم الشعورُ بجمال ومدح السلوك الجيد أو قبح ومعاقبة السلوك الخائن أو الأناني).. بالطبع لم يكن دوكينز هو أوّلَ مَن كتب في محاولة التفسيرات المادية للسلوكيات والأخلاق، ولم يكنْ آخرهم، لكنّه أشهرهم لزخمِه الإعلامي المعروف، وقد ظهرت كتبٌ كثيرة تنتقد أطروحاته بقوة وتسفه من افتراضاته الإلحادية التي تخيّلها وأرادَ تمريرها في كتبه، ومن الكتب العربية الحديثة التي فعلت ذلك كتاب (نقد الأخلاق التطورية: ريتشارد دوكينز نموذجًا - مركز براهين 2018م)(س).

والطبّ - أمرًا محيّرًا. ويبدو أنّ الطرق المختلفة لإرساء الأخلاق في العلم قد انتهتْ بسبب فشلها، وجزءٌ آخرُ يرجع ذلك إلى تجزئة العلمِ إلى تخصّصات مختلفة، لم يركّز أيّ منها على الأخلاق. وفي نهاية القرن التاسع عشر، لم تكنِ احْتمالات إنشاء أساس علميّ للأخلاق مشجّعةً على الإطلاق.

في السبعينيّات، ومع إعادة دمْج عدّة تخصّصات علميّة إلى جانب عدّة مسارات قديمة وفلسفية، ظهر السّعي والبحث من جديد بقوّة. وقد خلق توليفٌ جديدٌ بمساعدة التّكنولوجيا المتقدمة حماسًا جديدًا لتحقيق هذا المسعى الذي طالَ انتظاره، لكنْ هل جعلتنا العلومُ الأخلاقية الجديدة أقربَ إلى تحقيق طموحاتها؟

للأسف لا، وما أنتجتْه بالفعْل هو علمٌ وصفيّ متواضع للفكر والسلوك الأخلاقي. نحن لدينا الآن معرفة أكثرَ لنأخذ مثالًا واحدًا بما يحدث على المستوى العصبيّ أثناء اتخاذ القرارات الأخلاقية.

ومع ذلك، فإنّ العديد من مؤيّديها يطالبونَ بهذا النّوع من النتائج أكثر بكثير ممّا يمكن أن يبررها العلم. على الرّغم من أنّ بعضًا من هذه الأمور بعيدةِ المدى ناتجةٌ عن أخطاء أو سوءِ فهْم لما أظهره العلم، يبدو أنّ بعضها احتياليّ[1]، مصمّم للاستفادة من مكانة العلم والمصلحة العامّة في تقديم المشورة الأخلاقية العمليّة. في النهاية، لا يزال علمُ الأخلاق الجديد لا يخبرنا شيئًا عن الاستنتاجات الأخلاقية التي يجب أن نستخلصَها.

هذه ليست صدفة، هناك أسبابٌ وجيهة وراء عدم تقْديم العلم إجاباتٍ أخلاقية. إنّ تاريخ هذه المحاولات - إلى جانب التّفكير الدقيق والمتأنّي في طبيعة المفاهيم الأخلاقية - يشير إلى أنّ المفاهيم الأخلاقيّة القابلة للكشفِ تجريبيًّا يجب أنْ تهملَ الكثيرَ جدًّا من ماهية الأخلاق، والمفاهيم الأخلاقية التي تجسد الظواهر الحقيقيّة لا يمكن اكتشافُها تجريبيًّا. يواجه مُمارسو العلوم الأخلاقيّة اليوم هذه الصّعوبة، أيضًا، سواء أدركوا ذلكَ أو لم يدركوه.

(1) معلومٌ أنّ الخطأ دومًا، أو الباطل، لا يمكن تمريرُه ونشرُه إلاّ بالاحتيال والخداع والتزوير وهو ما طال بعض التجارب العلمية للأسف سواء لإثبات عددٍ من المزاعم التطورية الداروينية أو في محاولة إثبات مادية الأخلاق والوعي خاصة في مجال الأعصاب(س).

ولكنْ هنا تأخذُ القصّة مُنعطفًا مفاجئًا، بينما يواصل علمُ الأخلاق الجديد محاولتَه بقوّة، فإنّ فكرة الأخلاق - كحقيقةٍ مستقلّة عن العقل - فقدتْ مصداقيّتَها عند علماء الأخلاق الجُدد، فقد أصبحوا لا يعتقدونَ بوجود هذا الشّيء. فعندما يقولون إنّهم يحقّقون في الأخلاقِ بطريقة علميّة، فإنّهم يعْنون الآن شيئًا مختلفًا بكلمة "أخلاق" عمّا يقصده معظمُ النّاس في الماضي، وما يعْنيه معظمُ النّاس اليوم. بدلًا من الخير الأخلاقي، فإنّها تحلّ محلّ شيء مُفيد فقط، وهو شيء يمكنُ للعلم اكتشافُه. على الرّغم من استخدام لغة الأخلاق، إلّا أنّهم يتبنّون وجهةَ نظر، يضفي تأثيرُها الرّقيَّ إلى مستوى العدميّة الأخلاقية.

وعندما بدأ البحثُ عنْ علم الأخْلاق الذي يسْعى لاكتشاف الخير، فنجد اليومَ علمَ الأخلاق الجديد ينأى عن هذا البحثِ. والآن، في أفضلِ الأحوال يُخبرنا كيف نحصلُ على ما نُريد. مع هذا التحوّل، أنتج علم الأخلاق الجديد - رغم ضجيجِه في الآونةِ الأخيرة - صورةً عالميّة ببساطة لا يمكنها تحمّل ثقل الأعباء الأخلاقيّة واسعة النّطاق في عصرنا.





الجزءُ الأوّل

مقدّمة

الفصلُ الأوّل
رغبة برومثيوس[1]

أيكونُ العلمُ أساسًا للأخلاق؟

ينْطوي هذا السّؤال على آثار اجتماعيةٍ هائلة، فالوقتُ الذي نعيشُ فيه تملؤه الخلافاتُ والصراعات والعنف والتّصادمات التي تنحدرُ من الخلاف حولَ مفاهيم الخير. فكيف لنا أنْ نتجاوز هذه الخلافات؟ وهل من طريقةٍ لفضّ هذه النزاعات؟

ومن المؤكّد أنّه - وبعدَ أن وصلنا إلى ذروة العلم - لا بدّ من وجود طريقةٍ للمقاربة بينها تتمثّل في المنطق المُقنع الذي يمكن أن يمدّنا بأساس عامّ للاعتقاد والالتزام الأخلاقي.

في الظّاهر يبدو هذا السّؤالُ سخيفًا لبعض الأشخاص الذين يحتجّون ضدّ كوْن العلم من حيث المبدأ أساسًا للأخلاق. يتجاهل إقصاؤهم السريع حقيقةَ أنّ بعض العقول المستنيرة في العلوم والفلسفة، على يقينٍ من أن العلمَ يمكن أن يكون أساسًا للأخلاق. وفي الواقع، يزخرُ الخطابُ العامّ بالعديد من الكتب التي تدعي ذات الشّيء، وجميعُها يشير إلى أنّنا في بداية عصرٍ جديد، يقدّم فيه العلم، الوضوح، والبصيرة، والحكمة، في الأسئلة الأخلاقية الشائكة.

ويتجاهل إقصاؤهم السّريع التشكّكي أيضًا مدى أهميّةِ ومركزيةِ البحث عن مثل هذا أساس في الفكر الغربي على مدى أربعمائة عام. على مرّ القرون، لم يكنِ السّعيُ نحْو وضع أساسٍ للأخلاق مجْديًا لعدم توافر الحماسةِ اللازم. المسألةُ الآن مهمّة، ومهمّةٌ للغاية. ولكنْ لماذا؟

---

(1) تحتوي الأساطيرُ الإغريقية القديمة على شخصيات خيالية كثيرة من أشهرها برومثيوس، حيث يمثّل برومثيوس رمزًا للمعرفة التي جلبها للإنسان (في رمزية النّار التي سرقها من الآلهة وبها تطورت حضارات البشر) رغم العقاب الذي وقع عليه من زيوس بعد ذلك(س).

عندما ينظرُ المرءُ في التّاريخ بعناية، يستطيع أنْ يرى أنّه - منذ البداية - القوةُ المحركة خلفَ البحث عن أساسٍ علميّ للأخلاق كانت رغبةً لمعالجة مشاكل الاختلاف الأخلاقي والتّعقيد، والأهمّ من ذلك هو الخلافُ والارتباك الذي ينتُج عنهما. العديد، من المؤكّد، لديهم حافزٌ للبحث عن الحقيقة، ولكنْ حتّى البحث عن الحقيقة دائمًا ما يكون مرتبطًا بالوقت والمكان، ويتأثّر بشدّة بالأحداثِ الطارئة في التاريخ والثّقافة، هذه الأحداث الطارئة دائمًا ما تشيرُ إلى الاهتمام بمشكلة الاختلاف.

يرسمُ البحثُ قصّةَ الحداثة تقريبيًّا. هذه القصّة، من بيْن أشياء أخرى، قصّة تقليص العالم بحيث تقترب الثّقافاتُ المختلفة وطرقُ الحياة المختلفة. في حين أنّ الاختلافات الثقافية المتعدّدة كانت موجودةً دائمًا، فقد أسْهبتِ الخمسون عامًا الماضية في هذا التطوّر بطرقٍ لم يكنْ من المُمكن أن تتخيّلها الأجيال السابقة. المشكلةُ هي أنّ التّعايش بين الثقافات دائمًا ما يكون مصْحوبًا بادّعاءات متنافسة على الحيّز العام المشترك والمصالح المتضاربة وأوْجهِ عدمِ المساواة في السّلطة والامتياز. على وجه التّحديد لأنّ الاختلاف يظهر دائمًا على المستويات الأساسية من المُعتقدات الإنسانية، ولأنّ الصّراعات هامّة بشكل ملموس في التجربة الإنسانية، فإنّها تقترن دائمًا تقريبًا بالشكّ والتوتر وقمْعِ المطالبات والمصالح المشروعة والتعارض الكامن، وأحيانًا الصّراع المفتوح والعنف. إنّ التّكاليف المتراكمة لهذه الاختلافات تتجاوز الإدراكَ والفهْم.

وفي العقودِ الأولى من القرن الحادي والعشرين، تكثّفت هذه الاختلافات إلى حدّ أنّنا نقول إنّ العالم المترابط الآن تشكّله هذه الاختلافاتُ الاجتماعية والثقافية والسياسيّة العميقة. وكما هو واضح، فإنّ هذه الاختلافات ليستْ سوى مجرّد أفكار تجريديّة، ولكنّها تؤثّر على القضايا الأساسية بالنسبة لرفاهية جميع البشر - النظام والأمن والحريّة والعدالة والصّحة والتكافل - . هل هناك قضيّةُ سياسةٍ عامّة أو سياسةٍ خارجية ليست محفوفة أخلاقيًّا؟ فالهجرة، والرّعاية الصّحية، وعدم المساواة العرقية، ورعاية المسنين والفقراء، والتعليم، وتقديم المَعونة لضحايا الكوارث الطبيعية، والتجارة الدولية،

والحرب؛ كلّها مسائل أخلاقية صعبة لا توجد لها إجاباتٌ سهلة، والتي غالبًا لا تقودنا إلى الاختلافاتِ الأساسية حول الصّواب والخطأ، الخير والشر، العدل والظّلم، وتكمن تحتَ هذه التّساؤلات الخلافاتُ الأساسية حول ما الذي يشكّل حياة جيدة، ومجتمعًا خلوقًا وعالمًا ذا أخلاق كريمة.

لا توجد دوافعُ نقيّة تمامًا، كلّنا نعمل - في أحسن الأحوال - بنوايا مختلطةٍ ومتضاربة. ومع ذلك، معظم الخصومِ صادقون في رغبتهم في الازدهار البشري، على الأقلّ وفْق شروطهم. أيًا كانت دوافعهم، فإنهم يختلفون بشكلٍ أساسي وصادقٍ على ما هو حقيقيّ وصحيح وجيد. وهنا تظهر نتائج هذه الخلافات التي لا تعدّ ولا تحصى.

مُشكلةُ التّعقيد

أصبحتْ مُعضلةُ الاختلاف أكثرَ إرباكًا بسبب التّعقيد الهائل للعالم الحديث والمتأخر. وأصبح من الصعب فهْمُ انفجارِ المعرفة الذي جاء مع الحداثة. بين عامي 1517 و1550، تمّ نشر 150.000 كتاب جديد في أوروبا، وكان هذا أربعةَ أضعاف ما ظهرَ خلال القرن الخامس عشر بأكمله. وبين عامي 1517 و1523 فقط يمكنُ العثورُ على400 مطبعة و125 دار نشْر، وحوالي 900 مؤلّف[1]. في ذلك الوقت، كان هذا يمثّل نموًّا غيرَ عادي في معرفة العالم. بعد خمسمائة عام، بالطبع، ارتفع نموّ المعلومات والمعرفة بشكل كبير.

نحنُ نعيش الآن في عصر وفْرة المعلومات. يلاحَظ في كثيرٍ من الأحيان أنّ المعلومات التي أنتجت في السّنوات الثلاثين الأخيرة كانت أكبرَ ممّا كانت عليه في الخمس آلاف سنة السابقة. ينشر ما يقرب من 1000 كتاب على الصّعيد الدولي يوميًّا، ويتضاعفُ إجمالي الكتب المطبوعة كلّ خمس سنوات[2]. ومع ذلك فإنّ الوثائق المطبوعة تشكّل نسبة 003 في المائة فقط من إجمالي المعلومات. وبطبيعة الحال، فإن الإنترنت - وغيرها من التّكنولوجيات الحديثة - لم تقمْ إلّا بتكثيف إنتاج وتجميع وتوزيع المعلومات. لقد أنتج العالم 300 إكسابايت (300.000.000.000.000.000.0 00.000.000 قطعة) من المعلومات - وينتجُ ما بين 1 و2 إكسابايت[3] من المعلوماتِ

الفريدة كلّ عام، أي ما يقرب من 250 ميجابايت لكل رجلٍ وامرأة وطفلٍ على الأرض. لجعل ذلك أكثرَ تحديدًا، 300 مليار رسالة بريد إلكتروني،200 مليون تغريدة، و2.5 مليار رسالة نصيّة من خلال شبكاتنا الرّقمية كلّ يوم[4]. أضفْ إلى ذلك 85000 ساعة من البرمجة الأصلية التي يتمّ إنتاجها يوميًّا بواسطة أكثر من 21000 محطة تلفزيونية و6000 ساعة من مقاطع فيديو يوتيوب التي يتمّ إنتاجها كلّ ساعة[5]. تحتوي الطبعةُ الأسبوعية لجريدة نيويورك تايمز معلومات أكثرَ من المعلومات التي من المحتمل أن يصلَ إليها الشخص العادي في إنجلترا في القرن السّابع عشر خلال حياته[6].

لقد رضخنا لتسونامي المعلومات. هل ظهر أيّ وضوح أو حقيقة أو حكمة في خضمّ هذا التعقيد؟ إذا كان الأمرُ كذلك، فكيف لنا أن نميّز ونحدّد؟ إنّ الألغاز التي يطرحها الاختلافُ والتعقيد متواجدة في العالم الحديث. وبالنّظر إلى الصّراع والاضطراب والارتباك والمعاناةِ الإنسانية التي أسفرتْ عنها أعمق اختلافاتنا، ونظرًا للتّعقيد الهائل للمعرفة والمعلومات الحديثة؛ نشأت هذه التساؤلات: ما هي العدالة؟ العدل؟ الإنصاف؟ كيف نعيش معًا في سلام معَ خلافاتنا الأخلاقية العميقة؟ وإذا لم نتمكّن من الاتفاق على المبادئ أو المُثُل المشتركة وتطبيقها، على أيّ أساس نحتكم إليه في خلافتنا؟[1]

(1) جديرٌ بالذكر هنا أنّ الرسالة الإلهية الخاتمة للبشرية (الإسلام) قد وضعت الخطوط الرئيسية لمثل ذلك التعايش بين الأفراد والمجتمعات رغم اختلافهم، وبما يكفل الحقوق الحياتية والاعتقادية حتى مع الحروب أو الفتوحات الإسلامية (مثل خيار البقاء على نفس الديانة مع أداء الجزية الزهيدة للمسلمين، والتي لا تعدّ شيئًا مقارنة بما يدفعه المسلمون أنفسهم من الزكاة).. لذلك لم نرَ أو نسمع خلال التاريخ الإسلامي الطويل عن بلدٍ تمّ جبرُ أهله على اعتناق الإسلام.. بل سمعنا عن بلدان دخلت بأكملها في الإسلام طواعية وعن اقتناع، وصار الإسلام دينَ أغلب سكّانها إلى اليوم، مع بقاءِ الأقليات المُحتفظة بدينها كما هي لم يمَسّْهم سوءٌ بشهادة المؤرّخين والمنصفين، فإذا كان هذا في حال الفُتوحات والحروب؛ فالحالُ في السلم أظهرُ وأوْضح.. والحقوقُ المدنيّة والمعيشية لغير المسلمين من ذميين ومعاهدين ومستأمنين كثيرة مبْثوثة في كتبِ التّفسير والسنّة والسيرة والفقه.. يقول جلّ وعلا في مبدأ إنسانيّ عام: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ} سورة الحجرات – 13(س).

وعودُ العلم

يرى البعضُ أنّ العلمَ هو الوسيلةُ الوحيدة التي تعطينا الأملَ في أن نصبح وسيطًا عقلانيًّا، ففي النّهاية، قدّمت أساليبُ العلم - الملاحظة والتّجريب وبناء النّظريات - صورةً مُقنعة للكون المادي، وأدّى ذلك إلى توافقِ الآراء في العلوم الفيزيائيّة التي سجّلت تناقضًا صارخًا مع الآراء المُخالفة للأخلاق، فالعلماء الإيرانيّون - على سبيل المثال - يقبلون ويوظّفون نفسَ وجهة نظر العلماءِ في فرنسا، ويعمل العلماء الصّينيون والنّرويجيون بنفْسِ مفاهيم الكيمياء، ومع ذلك، فإنّ وجهات النظر الأخلاقية عبْر هذه الثقافات تختلفُ اختلافًا شاسعًا.

وهكذا توصّلنا إلى هذا الفكر المشرق: ربّما يمكن للعلم أنْ يفعل للأخلاق ما فعله بالفيزياء والكيمياء والأحياء وعلم الفلك والرّياضيات والتّقنيات التي تعتمد عليه. هذا هو السؤالُ الذي يحرّك هذا الكتاب. هل يمكنُ لأساليب العلم أن تقدّم إجاباتٍ عقلانيةً ومُقنعة لأسئلة الصّواب والخطأ، الصالح والطالح؟ وكيف يجبُ أن نعيش؟ هل يمكن أن يكون العلمُ أساس الأخلاق؟

ما هوَ الجوهري؟

هناك إذًا - على السّطح - طابَعٌ أكاديميّ وغير هجومي وغافلٌ لهذه المسألة. لكنّ السّؤالَ الكامن وراء هذه المسألة هو: هلْ يمكنُ للعلم أن يرتقي فوقَ اختلافاتنا، ويتجاوزَ التّعقيد، ويكون بمثابة أساس لنظام اجتماعيّ عادل وإنساني؟ هل يمكّن أنْ يكون هناك علمٌ لازدهار الإنسان؟[7] هذا هوَ السّؤال الدائم الجوهريّ في البحث عن أساس علمي للأخلاق.

فكّر "برتراند راسل" ذاتَ مرّة في إمكانيةِ وجود "مجتمع علمي"، قائلًا: "في حين أنّ الاضطرابات والمعاناة كانت حتّى الآن من نصيب الإنسان، يمكنُنا اليوم أنْ نرى - مهْما كان الأمرُ غامضًا وغير مؤكّدٍ - تتويجًا محتملًا في المستقبل يتمّ فيه التغلّبُ على الفقر والحرب، ويختفي فيه الخوف. إنّ الطريق، الذي أخشى أن يكونَ طويلًا لن يكون سببًا لفقدان الأملِ النّهائي"[8].

إذا استطاع العلمُ تحديدَ أساسٍ للأخلاق، فإنّ هنالك احتمالًا أنْ يتلاشى الارتباك ويهدأ الصراع. إذا كان هناك علمٌ حقيقيّ للأخلاق، سنستطيعُ إيجاد حياةٍ كريمة، ونستطيع إثباتَ ذلك، فسيتمّ تسوية الخلافات مثل تسويةِ الخلاف حول تكوينِ الماء عن طريقِ إثباتاتِ الكيمياء. سوف نعرفُ طبيعة الخلق، وكيف نعيش حياةً كريمة، وكيف نبْني نظامًا اجتماعيًّا وسياسيًّا عادلًا ومُسالمًا، سيؤدّي البحثُ التجريبي إلى إنشاء مناخ علميّ[9]. وكما قال أحدُ المتحمّسين: "الفهمُ العقلاني لرفاهية الإنسان سيسمحُ لملايين منّا بالتعايش في سلام، والالتقاء على نفْسِ الأهداف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والبيئية"[10] هذه هي رغبة بروميثوس التي تحرّك هذا السّؤال والجدل حوله.

نريدُ أن نكون واضحين. سؤالنا ليس هو "هل يستطيع العلمُ أن يعلّمنا أيّ شيء عن الأخلاق؟" في ظاهر الأمر، يبدو هذا السّؤال صعبًا، ولكنّه سؤالٌ عادل وغيرُ مثير للجدل إلى حدّ ما. أيّ شخص لديه فضول فكريّ قد يكون مهتمًّا بهذا، ولمَ لا؟ من ناحية، لديك أخلاق - مجموع ومضمون الأخلاق في السلوك البشريّ والمجتمع - الذي يوجد (بشكلٍ مُختلف) في كلّ حضارةٍ إنسانية، ومع ذلك تظلّ طبيعتُه وأعمالُه لغزًا مُثيرًا، ودونَ حلّ. ومن ناحيةٍ أخرى، لديك العلم، طريقة الاستقصاء العقلاني التي تبني المعرفة بشكل منْهجيّ من خلال التّوضيحات القابلة للاختبار. من الواضح أنّ سجلّ إنجازات العلم على مدى قرون في فهْمِ ألغاز الكوْن لا يمكن مُقارنته. فلماذا لا بالنّسبة للأخلاق؟ ربّما يمكن للعلم أن يساعد في كشف هذا اللّغز أيضًا[11].

أولئك الذين يُجادلون بأنّ العلم هو - أو ينبغي - أساسٌ للأخلاق، يدّعون بشكل عام تفوّقَ العلم على أشكال المعرفة الأخرى. الجدلُ حول هذه المطالبة يكون حادًّا مثل الخلاف الذي من المفترض أن يتمّ تسويته. لماذا؟ ما الذي على المحكّ؛ وهنا نجد الرّؤية الشاملة للواقع القابلة للتّطبيق وتسمّى بـ "الطبيعانية"(1). ويمكن تعريفُ الطبيعانيّة

(1) الطبيعانية Naturalism هي الادّعاءُ بأنّه لا يوجد إلاّ ما هو طبيعي، أو في الصّورة المنهجية: الالتزام العلمي بأنه لا يوجد إلّا ما هو طبيعي، وعلى هذا لا تعترف الطبيعانيةُ بأيّ وجود مما لا يمكن رصدُه ماديًّا، ومن هنا يتبيّن لنا ضعفها كمنهجٍ فكري، وأنّها لا تعدو كونها (عقيدة) وجدتْ لتحارب الدينَ، وتجادل في وجود

بأنّها عبارة عن فهْم كلّ ما هو موجودٌ بالمصطلحات المستخدَمة في العلم. لذلك، بطبيعة الحال، يميل علماءُ الطّبيعانية إلى اعتبار العلم الطريقةَ الأساسية أو الأفضل أو الوحيدة لمعرفة الأشياء[12]. تتنافسُ الطّبيعانية مع وجْهات النّظر التي تنظرُ إلى القواعد الأخرى غير العلميّة والتجريبية للحقيقة والمعرفة والفهْم والحكمة. ومن بيْن هذه القواعد عمليّةُ الحدس(1) والحسّ السّليم والاستبطان والتقاليد المختلفة والدين والعقل السليم.

في هذه المرحلة، تصبح العلاقةُ بين العلم والأخلاق معركةً حاسمة، إنْ لم تكن مركزية في الحرب الثقافية الكبْرى. ولم يكنْ هذا الصّراع الأكبر يدور حول حفنةٍ من القضايا غير المرتبطة، مثل: الإجهاض، والشذوذ الجنسي، والتمويل العام للفنون، والعلاقة بين الكنيسة والدولة، وما شابه ذلك، ولكنْ بالأحرى حول الرؤى المُثيرة لـ "المجتمع الصالح" والسّلطة الأخلاقية التي تقوم غليها هذه الرؤى المتنافسة. وتتناول هذه الأسئلة ما يعتزّ به معظمُ الناس، ممّا يساعد على شرْح سبب إثارة هذه العواطف والمشاعر. القليل من الناس سيتوافقون بسهولةٍ وبمحْض إرادتهم بشأنِ ما هو مقدّس لهم، ولهذا السبب بالتّحديد فإنّ محاولات الإقناع ليسَ لها تأثيرٌ يُذكر. كما هو الحال في

الخالق، فبرغم أنّ الرّصدَ المادي أو الحسي هو أحدُ طرق المعرفة بالفعل، لكنّها لا تنحصر فيه، فالاستدلالُ العقلي والاستقراءُ والحكم على انتظامِ القوانين واطّرادها هي أيضًا أدوات للمعرفة، وعليها تقوم العلوم (فالعلماء في كلّ مجال يتحدّثون عن أشياءَ من آثارها رغم أنّهم لم يرْصدوها بعدُ، ثمّ قد يكتشفونها أو لا)، هذا غيرُ العلوم التاريخية (مثل تاريخ الحياة وتاريخ الكون والأرض)، والتي تمتلئ بالحديث على ما لم يشاهده ولم يعاصره أحد، وإنّما من آثاره فقط، العجيب أنّ فريقًا منهم يبحث عن أيّة علامات أو آثار حضارة أو ذكاء فوق أيّ كوكبٍ في الكون، أو في أنماطِ الموْجات التي نستقبلها على الأرض، ولو رأوا تلك العلامات أو الآثار فلن يتوقّفوا ليشترطوا للحكم بوجود أصحابها أنْ يكونوا مرْصودين ماديًّا بأجهزتِنا المحدودة أم لا ؟ وهل يخضعون لنفس قوانينا أم لا ؟ بل بمجرّد رصْدِ العلامات والآثار ينبني اليقينُ بوجود صاحبها وصانعها، بغضّ النظر عن كُنْهه، فهذا تعنّت غير مبرّر، وإلزام بما لا يلزم، فما بالنا إذًا بعلامات الخلق والإبداع الإلهي والصّنع المُتقن في كلّ خلية من خلايانا وخلايا الكائنات الحية وتراكيب الأعضاء ودقة الوظائف والعناية والرعاية البادية في كلّ صفة من صفات الأرض لتناسب حياتنا عليها؟(س)

(1) الحدسُ هو رأيُ الإنسان الخاصّ وتقديره الداخلي للأمور بمجرّد الظنّ والشعور، حتّى لو افتقد لدليل مباشر أو واضح(س).

مناطقِ الصّراع الثقافي الأخرى، ويمكن العثور على اللاعقلانية والعقيدة والتعصّب من جميع الجهات، لا سيّما بين أولئك الذين يدّعون سلطة العقل الذاتي والنزاهة العلمية.

والسّؤال عن علاقة العلم بالأخلاق يذهبُ مباشرة إلى صميمِ هذه التّوترات، والأهمّ من ذلك أنّها ليست مجرد أفكارٍ تنافسيّة للبحث عن الحقيقة، وهناك اهتماماتٌ قويّة على المحكّ، للإجابة على مثل هذه التساؤلات حول تخصيص السلطة والامتياز.

نقاطُ التّوضيح
"السؤال"

ولكي نكونَ واضحين، لن نقومَ بطرح السّؤال التالي: "هل يمكن أن يخبرنا العلمُ بأيّ شيء عن الأخلاق؟" حيث أنّه من المؤكّد أنّ العلم يستطيع إخبارَنا بأشياء عن الأخلاق، وخاصّة تلك التي تتعلق بالجوانب الوصفيّة للأخلاق؛ أفكار الناس التي تتعلق بالأخلاق، وما هي العمليّات المادية التي يقوم عليها الفكر والسّلوك الأخلاقي.

لن نسألَ أيضًا، "هل يمكن أن يكونَ علماءُ الطبيعة الأخلاقية - أولئك الذين يروْن أنّ الخير أو الشر أو الصّواب أو الخطأ؛ جزءٌ من عالم طبيعي بحت - أخلاقيّين؟"، في ظاهر الأمر، يبدو السؤال سخيفًا، أن تكون إنسانًا يجب أن تكون فاعلًا نشطًا في عالم أخلاقي، ومثل الأشخاص ذوي العقيدة الدينية؛ فإنّ علماء الطّبيعة الأخلاقيّين قادرون على فعْل أكثر الأعمال النّبيلة والأكثر حقارة التي يمكن تخيلها.

بدلًا من ذلك، ينصبّ تركيزُنا والسّؤالُ الرّئيسي على ما إذا كان يمكنُ للعلم أن يفعلَ للأخلاق ما يفعله بالنّسبة للكيمياء والفيزياء لحلّ الاختلافات مع الأدلّة التجريبية؟ باختصار، "هل يمكن للعلمْ أن يثبت ماهية الأخلاق؟ وكيف يجب أنْ نعيش؟"

لا يعتبر تحدّي هذا المشروع بأيّ شكل من الأشكال تحدّيًا لصحّة العلم نفسه. للتكرار: لا شيء يتمّ مناقشته هنا يشكّل أيّ تهديدٍ لقيمة أو صحّة العلم نفسه، أو إلى الطبيعيّة التي تفترضها طرقها، بعد كلّ شيء، حتى لو كنّا على صوابٍ في أنّ العلم لا يمكن أن يخبرَنا عن بعض الأشياء، فإنّ هذا لا يعني أنّ العلم لا يمكن أنْ يخبرنا بأيّ شيء على الإطلاق. وعلى وجْهِ المقارنة: لا يمكنُ لجهاز الكشف عن المعادن أن يخبرك بكلّ شيء عن الأشياء المدْفونة على الشّاطئ، ولكنّه يمكن أن يخبرَك بالأشياء المعدنية

المدفونة. وبالمثل، قدْ لا يكون العلم قادرًا على إخبارنا كيفَ نعيش، لكنّه يمكن أن يخبرنا عن الواقع المادي وقوانينه(1).

ولنْ يعني ذلك أنّه لم تعدْ هناك قواعدُ للتّحقق العقلاني، حتّى لو لم يستطع العلمُ أن يخبرنا بما نريد معرفته عن الأخلاق؛ فهناك وسائلُ أخرى للتّقييم: تجربتنا العادية، ووعينا غير التجريبي، والاستيعاب، وفهمنا لدوافع الإنسان، وطرقنا المنطقيّة الأساسية لفهْم واستخلاص السمات الأساسية للأشياء، وبناء النظريات مع البيانات التي تمّ الحصول عليها من هذه المصادر. لا شكّ في أنّه لا يمكن اعتبار أيٍّ منها مصدرًا للحقيقة خاليًا من العيوب. بدلًا من ذلك - وكما هو الحال في ممارسة العلوم - يجب فحصُ كلّ شيء، مقارنة بالأدلّة الأوسع، وإعادة تقْييمها في ضوء التّجارب الجديدة. ومع هذا، فإنّ ذلك يعتبر بعيدًا كلّ البعد عن مجرّد تكهّنات خياليّة. يُعدّ تشبيهُ جهاز الكشف عن المعادن مفيدًا مرّة أخرى: لمجرّد وجود أشياء مدفونة لا يستطيعُ جهاز الكشفِ عن المعادن إخبارَك بها، فهذا لا يعني عدمَ وجود شيء آخر يحدّد الأشياء الأخرى المدفونة. فلا يزال مِن المعقول أن نستخدم المجارفَ للعثور على الأشياء الأخرى المدفونة، وأيضًا لا يزال من غيْر المعقول أن نستخدم لوح ويجا.

منهجُنا

موضوعُ هذه الدراسة هو المناقشةُ المحيطة بالعلاقة بين العلم والأخلاق. هذه المناقشة هي بالتأكيد مناقشة أكاديميّة، وهذا هو السّببُ في أنّه يجب فهمُها أكاديميًّا، لكنّ هذا السؤال لا يندرج تحت مجالٍ أكاديمي معين: إنّه ليس علم النفس، أو علم الأحياء، الكيمياء العصبية،

(1) هذه نقطة هامّةٌ في فهم الخلل المعرفي عند الماديّين عندما يرفضون الاعتراف بوجود شيء غيبي (الخالق مثلاً أو الروح أو الوعي) لأنهم يتعمّدون إيهامَ الناس بأنّ الطريقة الوحيدة للمعرفة الإنسانية هي القياس والرّصد المادي أو التجريب، في حين معارف الإنسان يدخل فيها ما هو أوسع بكثيرٍ من مجرد القياس والرّصد المادي أو التجريب، وذلك مثل الاستنباطات والاستقراءات والقياسات العقلية والمعارف الموروثة، ومنها تناقل الأخبار الصّحيحة، وغير ذلك.. (انظر كيف يتحدّث العلماء عن نشاة وتاريخ الكون والأرض والحياة دون أن يعاصروها.. وانظر للطبيب الشرعي كيف يصف تفاصيل الجريمة دون أن يراها).. ففعْلُ الماديّين هنا أشبه بمَن يأتي بملعقة غير معدة للقياس ليقيس بها زوايا البناء مثلًا، (أي أنّ الخلل والتلاعب هو في استخدام الآلة غير المناسبة للهدف).. وختامًا: لو قام الماديون أنفسهم بتطبيق ما يزعمونه على العلم لسقطت أكثرُ النّظريات العلمية اليوم، والقائمة على دراسة تأثيرات الأشياء دون رصدها نفسها أو حتى معرفة كنهها(س).

أو أيّ من العلوم في حدّ ذاتها، ولا هي الأخلاق في حدّ ذاتها، ولا الفلسفة أو التاريخ. إنّه موجودٌ على أطراف كلّ هذه المجالات؛ في أحسن الأحوال على هامش المَسار الرئيسي لهذه التخصّصات الأكاديمية، وخاصّة الأخلاق والفلسفة. بدلًا من ذلك، فإنّ الخطاب الذي نسعى إلى فهْمِه هو فهم هجينٍ يساهم فيه الفلاسفةُ وعلماء الأخلاق وعلماء النفس وعلماء الأحياء وعلماء الأعصاب وعلماء الفيزياء، وما إلى ذلك.

لأنّ الخطاب نفسَه متعدّدُ التّخصصات، سيكون من غير المناسب تمامًا التّعامل معه من منظور معرفي معيّن ضيّق. خلفيّاتنا الخاصّة - في علم الاجْتماع التّاريخي للمعرفة والثقافة (هنتر) وفي الفلسفة (نيديليسكي) - تعْطينا أكبرَ قدرٍ من المطالبة لإشْراك هذا الموضوع مثل المُمارسين في أيّ مجال آخر. مجالات خبرتنا الخاصّة ليست ضمْن مجموعة المجالات التي تهيْمن على هذا الخطاب؛ علم النفس، علم الأحياء، الكيمياء العصبية، والأخلاقيات. ولكن كما سيتّضح، نحن لا نحاول الابتكارَ داخل هذه المجالات، ونادرًا ما تتطلّب حججُنا خبرةً فنية. تتمثّل مهمّتنا في فهم هذه المعرفة ووضْعِها في سياقها وتفسيرها وإشراكها من وجهة نظر تخصّصاتنا الداخلية. في هذا الصّدد، نعتبر موقفنا كدخلاءَ لهذا المجال ميّزة لسببيْن:

أوّلًا: الموضوع مهمّ للغاية، لدرجة أنّه لا يمكن تحويلُه إلى متخصّصين، وإنّه أمر ضروري للجميع، وإغلاق النّقاش العامّ (والبحثي) الأوسع نطاقًا هو أضْمن طريقة لتحقيق العزلة الأكاديمية، وبالتّالي ضمان تقييمات مؤكّدة للصّلاحية والأهمية. ونحتاج إلى فتْح النّوافذ والسّماح للتحقّق والتحري الفكري واسع الأفق.

ثانيًا: يتمثّل أحدُ أهدافنا المركزية في هذا الكتاب في تقديمِ منظورٍ لا يمكن تحقيقه إلّا مِن خلال مَن هُم خارج الدّائرة الأكاديمية الخاصّة التي تهيمن على هذا الخطاب، والقيامُ بذلك بطريقة يمكنُ لعامة الناس الوصول إليها[1].

(1) هذا الكلام هامّ لمَن يفهم تداعياته على حياديّة الطرح العلمي للأسف، فعبارات مثل: "اتّبع الدليل حيث يقودك" لا وجود لها مع سطوة المجتمع العلمي والأكاديمي إذا مال إلى فكرةٍ أو أيديولوجية معيّنة في مرحلة من مراحل التاريخ قديمًا أو حديثًا، عندها يتمّ محاربة أيّ اعتراض أو دليل يخالف الفكرة الحالية السائدة،

طريقتُنا

ماذا نقصد بقولنا إنّ الأدب والجدالَ والنقاش في مجْمَله يعزّز علم الأخلاق؛ خاصّة عندما يصبح "علم الأخلاق الجديد" أساسَ الحوار؟

ببساطة، نعني أنّ الحديث عن علم الأخلاق قد اتّخذ مسارًا خاصًّا به يتجاوز أيّ تخصص أكاديمي معين. وقد تعتمدُ الأسئلة المطروحة والإجاباتُ المقترحة على عددٍ من المجالات، ولكنْ في نهاية المطاف هذه الأسئلةُ والإجابات هي جزءٌ من التركيز الضيّق لعلم الأعصاب، أو الأخلاقيات الأكاديمية، أو علم الأحياء التّطورية. وهذا الحوار ليس مجرّدَ هيكلٍ للمعرفة التطورية، لكنّه نمط، نزعة، ومجموعة من الانتماءات وترتيب للقواعد، ومجموعة من الموارد الرّمزية والمؤسسيّة، وبالتالي فهي ثقافتها الخاصّة وحياتها المميزة[13].

في هذا الصّدد، فإنّه لا يختلف عن الخطاب الذي يشكّل - على سبيل المثال - سياسات الفكر المحافظ أو اللّيبرالي أو سياسة الهويّة أو الأصولية المسيحية. في هذه الحالة، فإنّ الخطاب والمجتمع الحواري الذي يولد، وينشرُ العلومَ الأخلاقية الجديدة، الذي يتكوّن من علماء الأخلاق والفلاسفة وعلماء الجدال، لا يمكن اختزال أيّ منهم، فالبعض يساهمُ قليلًا، والبعض الآخر يسهم كثيرًا. يرتبط بعضُها ارتباطًا وثيقًا بالأفكار الرئيسية للخطاب؛ والبعضُ الآخر ينأى بنفسِه عن هذه أو تلك النقطة. من بين أولئك الذين يعطون صوتًا لهذا الخطاب، فإنّ البعض يتوخّون الحذرَ الشّديد والحيطة، بينما يميل البعض الآخر إلى الخداع والتهديد. حول أيّ خطاب، يمكن للمرء دائمًا أنْ يقول: "يُمكنني أنْ أخبرك بخمْس طرق لا يلائمها هذا الشخص، أو ذلك الشّخص". مثل هذا الرأي يُسيء فهْمَ طبيعة الثقافة، ولا سيّما الخطاب الذي يشكّل علمَ الأخلاق الجديد.

ويتمّ الاغترار بكثرة المتقبّلين لتلك الفكرة، رغم أنّ تلك الكثرة سببها التوجّهُ العام وسيطرته (الدينية أو السياسية أو الأكاديمية).. ولذلك نقرأ في بنية الثورات العلمية (أي ظهور نظريات علمية جديدة بدلًا من القديمة) لتوماس كون في كتابه (The Structure of Scientific Revolutions) دورة هذه السطوة ثمّ سقوطها أخيرًا مع كثرة ما تنكشف أخطاؤها وثغراتها ليظهرَ غيرها.. تلك السّطوة (المادية) هي المسيطرة أكاديميًّا اليومَ في مجال الأحياء (نظرية التطور) والأعصاب (نفي الإرادة الحرة والوعي)(س).

كيف - إذًا - يتشكّل هذا الخطاب؟ وكيف نقوم بالتّعبير عنه؟

مثلَ أيّ خطاب، هو يتشكّل بواسطة اقتصادِه الثّقافي المتميّز والمعقّد، في صميمه نجد شبكاتٍ من العلماء والمثقّفين، في أكثرِ الأحيان، تكون مرتبطةً بالكليات والجامعات، والعمل الذي ينتجونه. اليوم، يجد هؤلاء العلماء المأوى في كلياتِ وبرامج التخرّج في علم النّفس والفلسفة، مع التّركيز في علم النفس الأخلاقي. غالبًا ما يتمّ تنظيمُها في مُختبرات الكلية أو الجامعة، يوجد منها العشرات، بما في ذلك معمل أبحاث علم النفس الأخلاقي بجامعة هارفارد؛ مختبر الأخلاق في كلية بوسطن: معمل القيم، الأيدلوجية والأخلاق في جامعة جنوب كاليفورنيا، ومختبر الإدراك الاجتماعي والأخلاقي في كولومبيا[14]. وهذه تشبه المشاريع المموّلة بالمنح، مثل مشروع علم الفضائل الجديد في جامعة شيكاغو[15]، ومجموعة كامبريدج لأبحاث علم النفس الأخلاقي[16]. هذه الأقسام والمعامل والبرامج مرتبطةٌ بشبكات جامعة بان، مثل مجموعة بحث علم النفس الأخلاقي[17]، معمل بحث الأخلاق[18]، وأخلاقك. من بين هذه البرامج والشبكات، يأتي النتاج العلمي غيرُ العادي، والكثيرُ منه منشورٌ في مجلات أكاديمية بحتة، مثل: مجلة (نيتشر) الطبيعة، مجلة (ساينس) العلوم، مجلة الإدراك، مجلة العقل، مجلة الشخصية وعلم النفس الاجتماعي، مجلة الإدراك والعاطفة، مجلة العلوم العصبية، مجلة العلوم الإدراكية، مجلة الأبحاث في الشخصية، مجلة العاطفة، مجلة علم النفس الاجتماعي التطبيقي، مجلة الأخلاق، مجلة العلوم العصبية الاجتماعية، مجلة التربية الأخلاقية، بالإضافة إلى المجلات الأكثر شعبية مثل نيو ساينتفك أمريكان، نيو ساينتست، ديسكفري.

ويتمّ تغطيةُ هذا الموضوع في الصحف الرئيسية أيضًا، بما في ذلك وسائل الإعلام المرموقة مثل: مجلة نيويورك تايمز، وواشنطن بوست، وسلايت، والإذاعة الوطنية العامة. ثمّ هناك بالطبع أعدادٌ هائلة من الكتب الأكاديمية والشعبية التي تقدّم حججًا أكبر حول العلوم الأخلاقية الجديدة.

ومِن بين أبرز المؤلفين: فرانس دي وال، باتريشيا تشرشلاند، جوناثان هايدت، جوشوا جرين، ستيفن بينكر، مارك هاوزر، أوين فلاناغان، بول ثاجارد، أليكس

روزنبرغ، مايكل روسي، سام هاريس، بول زاك، ومايكل شيرمر. وأخيرًا وليس آخرًا تمتلئ المدوّنات كذلك بالمناقشات حول علم الأخلاق الجديد[19].

ينجزُ هذا الخطاب أيضًا العديد من المؤتمرات، وتكون غالبيتُها العظمى من الأكاديميّين، كما تضمّ بعض المؤتمرات مجموعة من المثقفين، مثل مؤتمر إيدج الهامّ حول "علم الأخلاق الجديد" في 2010.[20] وهناك المنصّات تخاطب الجمهورَ بشكل أكبر بكثير، منها مؤتمرات تيد TED ومهرجان أفكار معهد أسبن[21].

ويأتي الدعمُ الماليّ لهذا العمل من عدّة مصادر. وعلى سبيل المثال: مؤسسة إيدج، مؤسسة نور، مؤسسة العلوم الوطنية، وحتّى الآن تعدّ مؤسسة تمبلتون هي أكبر المموّلين لعلم الأخلاق الجديد، وقد أسسها الملياردير الرّاحل السير جون تمبلتون. والمؤسّسة مازالت تعمل على تحقيق مهمّة مؤسّسها لاكتشاف "المعلومات الرّوحية" الجديدة من خلال العلم[22]. وقامتِ المؤسّسة بفعل ذلك عن طريق ضخّ مئات الملايين من الدّولارات لتمويل مجموعةٍ متنوّعة من البرامج البحثيّة، والتي يمكن تصنيفُ الكثير منها على أنّها مقاربات علميّة للأخلاق، بما في ذلك الملايين التي أنفقتها في إجراء الدّراسة النفسية للازدهار البشري وعلم الشخصية وتطوّرها.

وعلى الرّغم من أنّ مؤسّسة تمبلتون هي أكبرُ المموّلين، إلّا أنّه يمكن القول: إنّ المؤسسة الأكثر إستراتيجية لتبنّي الحوار بشكل أوسع، والذي يجدُ فيه الحوارُ عن العلوم والأخلاق منبرًا، هي مؤسّسة إيدج، التي أسسها جون بروكمان[23]. ومهمّتها إعادة صياغة الثقافة العامة بشكل أوسع في ضوء العلم، وبواسطة ما يقرب من تسعمائة عالم، وفيلسوف، ومثقف شارك في موقعه، والمنشورات العديدة. وتعدّ مؤسّسة إيدج من أهمّ المؤسّسات التي تدعم مقبوليّة علم الأخلاق الجديد لدى العامّة.

لماذا يعدّ هذا الخطاب هامًا؟

في حينِ هذا الخطاب قد يكونُ هامشيًّا في ما هو سائد الفلسفة والأخلاق الأكاديمية، إلّا أنه يزدهر على الهامش. خلقَ ووفّر العديدَ من الوظائف داخل الأكاديمية، على الرغم من أنّ الأثر الأكبر يكون خارج الطّوائف المعرفية. ونظرًا لأنّه شائع، يفترض أن يكون له

تأثيرٌ غير متجانس في تشكيل الرأي والنقاش العام. إنّ مفاهيمها وافتراضاتِها وتاريخَها وفهمَها الذاتي ومقترحاتها واستدلالاتها تضمنُ صناعة المليارات التي تتمثل في النّفسية الإيجابية وحركة السعادة، والتي تؤثّر بدورها على التعليم والأعمال والمؤسسات العسكرية والمؤسسات الأخرى.

وتعتبرُ مصطلحاتُ ومفاهيم علمِ الأخلاق الجديد هي أيضًا مصطلحات ومفاهيم النخبة الإدارية للنظام التّكنوقراطي المهيْمن. إنّها تؤثّر بشكل خاصّ في الطبقات الوسطى من مسئولي السياسة الذين يحتاجون بشدّة إلى لغةٍ مشتركة للتحدّث بشكل رسمي حول العديد من الاختلافات[24]. ومع ذلك، نرى أيضًا في مجالات أخرىِ الحدّ من الأداء والفعاليّة والكفاءة والحاجة لمصطلح القياس الكمي، سواء في العمل (مقاييس أداء الأفراد والقطاعات والشركات)، في التعليم (مقاييس محْو الأميّة والحساب، ومعدلات التخرج، والقبول بالكلية، وما إلى ذلك)، في الطبّ والرعاية الصّحية (مقاييس الكفاءة)، في التّعليم العالي (ترتيب الكليات والجامعات، ترتيب الأقسام والبرامج في الاختصاصات، وتصنيف الناتج العلمي والأثر وما إلى ذلك)، في الأعمال الخيرية (مقاييس الأداء والتأثير) وما إلى ذلك. يتشكّل علم الأخلاق الجديد من شبكة تتألّف من روح الجماعة، واسعة الانتشار، والسّلطة التي تعتمد عليها هذه الشّبكة، والنُّخب الذين يعتمدون عليها. من المحتمل أن يكون علم الأخلاق الجديد هامشيًّا بالنّسبة للاتجاه السّائد للفلسفة، ولكنّه يمدّنا بالشرعية الفكرية للآمال التكنوقراطية غير المُعْلنة، والتي وجدتْ في كلّ مكان في الثّقافة العامّة المعاصرة. هذا هو معنى تشكيل علم الأخلاق الجديد للخطاب.

إنّ المحتوى الفعلي لهذا الحوار معقّدٌ ومتنوّع، ويستند إلى العديد من المصادر الأكاديمية، لا سيّما الفلسفية والأخلاقية. وتحتوي على مجموعةٍ من الخلافات والنقاشات، وعلى الرّغم من أنّه بعيدٌ عن الأحاديّة، إلّا أنه يتميّز أيضًا بمخزونٍ مشترك من المعْرفة التطورية، (على سبيل المثال: ما الذي يظهره علم الأعصاب؟)، مجموعة مميزة من الارتباطات والتصرّفات (على سبيل المثال: الميل لفهْم البِنْية ومهمّة العقل كحاسوب) ومجموعة طليقة من القواعد والمعايير التي تمّ إنشاؤها ونشرها ضمْنَ

مجموعة من الهياكل المؤسّسية المختلفة. هذا هو الخطاب المتطوّر الذي نسعى إلى فهمه.

في كلّ خطاب، هناك مجموعةٌ من الممثّلين، من المفكّرين الجادّين إلى المناظرين، من القلائل الذين يؤثرون على المناقشة العامّة، إلى العديد من الأشخاص غير المرئيّين. في هذا الكتاب، نحن نركّز على أولئك الذين نعتبرُهم أكثرَ المساهمين جديّة وتأثيرًا. نحن نودّ في تمثيل وفهْم علم الأخلاق الجديد في شكله الأكثر إقناعًا.

مسألةٌ فنيّة (للمتخصّصين)

ربّما يكون الاعتراضُ المعروف في علم الأخلاق هو "مشكلة يكون/ ينبغي"، ويسمّي "بقانون هيوم"[25]، حيث وضّح ديفيد هيوم في القرن الثامن عشر: أنّ الناس تحاول في بعض الأحيان استنتاجَ أشياء مما ينبغي على المرء فعلُه من خلال ادّعاءات شيء معيّن. لكنْ هذان نوعان مختلفان من الادّعاءات، واستنتاج ادعاء حول "ما ينبغي" من ادّعاء حول "ما يكون" يتطلّب تفسيرًا لتبريرها. لكنّ الناس نادرًا ما يقدّمون تفسيرًا مبررًا. يقول هيوم إنّه لا يمكن ذلك[26].

وبوجهٍ عام، تعتبر مشكلة "يكون/ ينبغي" حاجزًا أمام علم الأخلاق؛ لأنّ العلم يدرس ماذا يكون، وليس ماذا ينبغي أن يكون[1]، فهو يصبّ اهتمامه حول الملاحظات الواقعيّة للعالم، وليس تقييم الأحكام حول الأفكار، أو الأخلاق، أو المهام. إذ أنّه من المستحيل الحصول على (ينبغي) مِن (يكون)، ويستطيع العلم وحده دراسة ماذا يكون، فإنّ العلم لن يستطيع إخبارَنا بماذا ينبغي أن يكون. هذه هي الصورة المصغرة المعتادة للاعتراض.

في ظاهر الأمر، يبدو هذا اعتراضًا هائلًا، لكن كما سنرى، يوضّح تاريخُ البحث أنّ "قانون هيوم" أبعد ما يكون عن القبولِ العالمي، ومازال الخطابُ الذي يسعَى لاكتشاف الأساس العلمي للأخلاق مستمرًّا بلا هوادة، وتمّ استبعاد قانون هيوم[27].

---

(1) في التفاعلات الكيميائية مثلاً، يصف لنا العلمُ ما يكون من تفاعل ذرّة كذا مع ذرة كذا، وذلك لأن تفاعلهما محدد النتيجة وسيظل يتكرّر بنفس تفاصيله عندَ ثبات الظروف مهْما أجريناه مليارات ملياراتِ المرّات لن يتغيّر، وذلك بعكس دراسة الأخلاق والتي يمكن للفعل الواحد أن يتغيّر حتّى لو تكرّرت نفس الظروف تبعًا لحرية الإرادة والوعي الداخلي لكلّ إنسان، وهو ما لا يدخل في نطاق العلم المادي المحسوس، ومن هنا تأتي المعضلة(س).

نحن نعتقد أنّ فشل قانون هيوم في الإقناع يعودُ جزئيًّا إلى الظّروف الثقافية والتاريخية. نحن بحاجة إلى علم الأخلاق لمساعدتنا على فهْم وتجاوزِ الصّعوبات التي غالبًا ما تكون فوضويّة في العالم الحديث. ومع ذلك فإنّه يعود أيضًا إلىٰ المزايا الفنيّة داخل الفلسفة نفسها. ولن ندخل في هذه التقنيات الفلسفية بشكل كبير. (للمهتمّين يمكنهم قراءةُ الملاحظات آخرَ الكتاب[28]) بدلًا من ذلك، نحن نركّز على العلاقة بين شرعية المفاهيم الأخلاقية المستخدَمَة، والدّرجة التي يمكن من خلالها التّحقيقُ تجريبيًّا. هذا، بعد كلّ شيء، ما يجعل علمَ الأخلاق ممتعًا أو واعدًا بشكل خاصّ: القدرة على تسوية ما يجب أن نفعله بشكل تجريبي.

برنامجنا

ينبغي قراءةُ هذا الكتابِ كنصّ، وكنَصّ فرعيّ معًا، فالنّص يدور حول العلاقة بين العلم والأخلاق، بينما النّص الفرعي هو جينالوجيا إيجابيّة للتّوق الشديد لمعالجة بعض المشكلات الصّعبة في العالم المعاصر؛ التحدّي المتمثّل في التعددية، الالتباس، والحاجة إلى لغةٍ مشتركة لفهم العالم وأساس مشترك لبناء مجتمع عادل وخلوق ومحترم.

وكما نقول: هذه الأسئلة هامّةٌ للغاية، بحيث لا نستطيع تركَها للعلماء وعلماء الأخلاقيات العلمية. فأعضاء النّقابات الأكاديمية غالبًا ما يكونونَ على قربٍ من التفاصيل الفنيّة للمناقشات الخاصة بمجالهم، وملتزمين بقوانين النّقابة لرؤية أهمّية الموضوع الذي يكونون خبراءَ فيه. والحقيقة أنّ هذه الأسئلة تؤثّر على كلّ شخص، لذلك كلّ شخصٍ له مصلحةٌ في هذا الموضوع، وليس فقط هؤلاء الذين يحملون درجاتِ الدّكتوراة في هذه التّخصصات.

نهدفُ لعدّة أشياء في هذا الكتاب:

أوّلًا: وقبلَ كلّ شيء نحتاجُ إلى فهْم تاريخِ الجهود المبذولة لإيجاد أساسٍ علمي للأخلاق. بالنسبة لكلّ الضّجة الأخيرة والجدل الحادّ المُحيط بها، فإنّ مسألة ما إذا كان يمكن للعلم أن يوفّر قاعدة للأسئلة الأخلاقية ليس بالأمر الجديد. هذا البحثُ هو أحدُ السّلاسل الرئيسية في قصّة النهضة والحداثة الغربية. وقد بُذِلت الكثير من الجهود الجريئة والمُبتكرة على مدى قرونٍ للاطّلاع على المناقشات الحالية في هذا الموضوع.

وينبغي أخذُ هذا البحث بجديّة وبشروطِه الخاصّة، ولكنّه أيضًا بحثٌ ينبغي الاطلاع عليه بشكل أوسع في إطاره التّاريخي والثّقافي والاجتماعي. وتمّ سرد عناصر القصة من قبل، لكننا لا نعلم شيئًا عن محاولات مبذولةٍ لإضفاء الامتدادِ السّردي للتّاريخ ككل. هذا السّردُ هامّ للغاية لعدّة أسباب: حيث يوضح الدوافع الأصلية للبحثِ لإيجاد أساسٍ علميّ للأخلاق، ويوضّح كيفية استمرار تلك الدوافع حتّى يومنا هذا. وقد سمح لنا تاريخ تلك التّطلعات وإخفاقاتها المتكرّرة؛ في رؤية احتمالاتِ هذا النوع من العلم بشكل أوسع، موضحًا وجهة النظر. وأخيرًا، فهْم الدّوافع طويلة المدى للبحثِ التي تجعل من السّهل إدراك أهمية رحيل علماء الأخلاق في الوقت الحاضر. وعلى الرّغم من استخدامهم للغة التقليدية للأخلاق، لكنهم قاموا بشيء مختلف بشكل جوهري، ويُبرِز تاريخ البحث ذلك. وتحقيقًا لهذه الغاية، نجمعُ بين أساليب ووجهات نظر التاريخ الفكري والفلسفة وعلم اجتماع المعرفة؛ لسرد قصّة عن الجذور والتحوّلات والمنطق الثقافي والعواقب غير المقصودة لهذا البحث التاريخي. بهذه الطريقة، فإنّ البحث عن أساسٍ علمي للأخلاق هو نافذةٌ على طبيعة المشروع الحديث ومصيره.

وأيضًا نرسم ما يخبرُنا به العلمُ عن الأخلاق والتحديات الكامنة التي تشكّل قيودًا على ما يتمّ معرفته علميًا. ونحنُ ننظر إلى الكفاءة الفلسفية والعلميّة لهذه الجهود في ضوء المعاير التي يطمح إليها المؤيدون.

وغالبًا، ما نجدُ الخطاب يحتلّ مركزًا متقدّمًا على العلم، والميل إلى التّجاوز أمر شائع في المنحة الدراسية، كما هو الحال في فنّ الخطابة، حيث يميل إلى إخفاء الحدودِ بين الوصف العلمي والوصف الأخلاقي.

ومِن بين العديد من التّحديات التي تظهرُ في العلم، هناك تحدّيان رهيبان: وهُما: مشكلة التعريف والإثبات، فهل نستطيع تعريفَ الأخلاق بالطّرق التي يتّفق عليها المجتمع الفكري والعلمي، والتي تكون ملائمة للتجربة والخبرة الواقعية للأشخاص؟ وبمجرّد تعريفها، هل يمكن قياس الأخلاق بشكل تجريبي من حيث: وجودها، أهميّتها، قوتها، بطرق مُقْنعة؟ كما سنرى، كيف تعملُ هذه التحدّيات على تحقيق أهدافها المتعارضة،

وسيتم تطبيقُ مبدأ عدم اليقين، وكلّما اقتربنا من الحصول على تعريف مُرضٍ، كلّما اقتربنا من الحصول على إثبات تجريبيّ، والعكس صحيح.

وتقودنا دراسةُ الحالة الرّاهنة لهذا البحث إلى نتائجَ مفاجئة، فالعديدُ الذين يسعون إلى البحث عن علم الأخلاق مشتركون بالفعلِ في مشروعٍ مختلفٍ للغاية عن سابقتِهم التاريخية. فلم يَعُدْ علماء الأخلاق اليوم يبحثون عن العلم لاكتشاف الحقائق الأخلاقية؛ لأنّهم يعتقدون أنّه لا يوجد شيء يمكنهم اكتشافُه، كما يعتقدون بعدم وجود أشياء، مثل: الأخلاق الإلزامية، أو المعايير الأخلاقية، فلا توجد أيّ التزامات أو واجبات أخلاقية، ولا توجد قيمٌ أخلاقية جيدة، أو سيئة، أو موضوعيّة من أيّ نوع. وجهة نظرهم - بشكل ساخر، وتأثيرها - نوع من العدميّة الأخلاقية.

وهنا نقعُ في حيرة كبيرة، فمِن ناحية، يستخدم عددٌ قليل من علماء الأخلاق الجدُد مصطلح "العدمية الأخلاقية" لوصْف موقفِهم، ومازال عددٌ قليل منهم يصفون أنفسهم بمؤيّدي "العدمية الأخلاقية". والكثير منهم يرى: أنّ علم الأخلاق الجديد يستخدم لغةَ الأخلاق ووصْفَ الأخلاق بشكلٍ اعتيادي، فكيف لنا أن نوضّح هذا التّناقض الظاهري؟

الحلّ يكمنُ في المنطقِ الثقافي الذي يتّبعوه. كما سيكون لديهم، حتّى لو لم يكن هناك ما نفعله، مازال علينا اتّخاذ القرار بناءً على بعض الأسس، كيف نعيش؟ وماذا نفعل دونَ أيّ معايير أخلاقية حقيقية؟ سننظر إلى الأهداف الاجتماعية كأدلّة، وسيدور المشروعُ حول دور العلم والتكنولوجيا في تحقيق هذه الأهداف الاجتماعية. ويلعب العلمُ دورًا هامًّا في الكشف عن كيفية عمل علم النفس الأخلاقي، والكيمياء العصبية، وكيفية تطبيقها لتحقيق تلك الأهداف.

وتكمنُ ماهية المشكلةِ في أنّ هذه الأهداف الاجتماعية - في نهاية المطاف - تعكس بشكل أخلاقي وإجباري الميولَ الاجتماعية المتقلّبة، أو أهواء مَن هُم في السلطة. وفي نهاية المطاف، كما يرى هؤلاء المفكّرون أن "الأخلاق" هي مشروعٌ هندسيّ اجتماعي، وأساسُه كامل، على الرّغم من أنّه نادرٌ ما يعترفُ بالشّك للماورائيّات. وهذا يتركُ علم الأخلاق الجديدَ في مكانٍ لا يستطيع فيه انتقاد تشوّهات السلطة والامتياز، أو يؤكّد

الغايات الأخلاقية العليا التي تجذبنا إلى احتمالات الازدهار البشري للجميع ولكنْ بشكل خاص لهؤلاء الذين لا يمتلكون أيّ سلطة أو امتياز.

ومِن وجهة نظرنا نحن ندركُ بشكل كامل المشكلاتِ التي تواجه الواقعيّةَ الأخلاقية السطحية، والفكرة هي أن الواقعيّةَ الأخلاقية تتواجدُ في الحياة البشريّة المستقلّة عن التجربة والتاريخ والظروف الاجتماعية. وفي ضوء ما سبق، نحن مُقتنعون بمعايير التجربة البشرية غيرِ القابلة للانتقاص، ومن خلال هذه المعايير يمكن اكتشاف الحقائق الأخلاقية حتى لو لم تكنْ موجودة عالميًّا.

سؤالٌ أخير

لا يسعُ المرءُ إلّا أن يُعرب عن دهشته حين يعلم أنّ هذا التوتر والخلاف يتخلّل للغاية المناقشات الأكاديمية الفلسفية، ولكنْ بالنّظر إلى كلّ ما جوهريّ هنا، قد تسرّبت الخلافات إلى الخطاب العام بطرق تكشف الانقسامات السياسية والاجتماعية العميقة. ورغم التجريد الفلسفي الصّعب المتأصّل في مطلب إيجاد أساس علميّ للأخلاق، إلّا أنّه يظهر داخلَ تعقيدات الحياة الاجتماعية المعاصرة. إنّه النسيج التاريخي والثقافي الذي يُحيط بنا. إذًا السؤالُ الأخير هو: ما الذي يكشف عنه البحثُ في وقتنا هذا؟ وما الذي يمكن أن ينذر به لمستقبلنا؟

والسّؤال عن "هل يوجد أساسٌ علميّ للأخلاق؟" قد أثار العديدَ من النقاشات والجدال. ولكن بالتعرض إلى صعوباتِ السّؤال القديم وإلى التّوق الذي يحرّكه؛ ربّما حقّقنا وضوحًا أكثر قليلًا عن هذا العالم المرتبك الذي نعيش فيه، حتّى لو لم نجد القدرَ الكافي من اليقين.

الجزءُ الثّاني

مَسْعى البحثِ عبْر التاريخ

الفصلُ الثّاني
الصّياغاتُ المبكّرة

لا تأتي الأفكارُ من العدم، فهي لا تظهرُ في الخطاب، ولا تتلاشي من الذّاكرة الجماعية من تلْقاء نفسها، لكنّها تنشأ، وتتشكّل، وتترجم في ظلّ الظّروف الاجتماعية والتّاريخية الخاصة. فالأفكار دائمًا ما تكون موجودة في المجتمع والتاريخ بطرقٍ تجعلها أقلّ أو أكثر قبولًا، أو أكثرَ أو أقلّ إقناعًا، وهذا هو الحالُ بالنسبة لفكرة أن العلمَ يمكن أن يكون أساسًا للأخلاق.

بدأ البحثُ في الغرب، في القرن الخامس عشر، عنْ أساس علميّ للأخلاق. إنّها قصّة غنية ومعقدة مع خلفية لازمة. فهذا التّاريخ مليء بالكثيرِ من الشّخصيات والحبْكات الجانبية الساحرة، فعلى الرغم من أنّه خارج عن نطاقنا تقديمُ قدْرٍ من التّعقيد، إلّا أنّه من المهمّ تسليطُ الضوء على الأوقات والشّخصيات الرئيسية التي تشكل جزءًا كبيرًا من هذا السّرد. والسّبب بسيط: الظّروف التي نشأت من جرّاء رغبة بروميثيوس[1] التي لا تزال قائمة معنا. وكما هو الحال في الحجج، لا يزال الحافزُ الذي يحرّك المحاولاتِ العلميةَ لإرساء الأخلاق مستمرًّا في الظّهور بالطرق الهامّة.

لقد كانت أوروبا الحديثةُ المبكّرة هي مكانَ التحوّل الفكري والاجتماعي العميق، حيث بدأت الآراء السائدة وهياكلُ السّلطة في العصور الوسطى في التفكّك والانهيار أمامَ التحديات الجديدة. وتضمّنت هذه التحديات:

(1) عدم قدرة الطّرق القديمة للمعرفة والفلسفة والسلطة الدينية على حلّ النّزاع الأخلاقي والسياسي.

(2) الحاجة لأساسٍ مُقنع لقوانين التّجارة الدولية المشتركة مع تضخّم التجارة العالمية واتساع نطاقها.

---

(1) سبق الحديثُ عن شخصية بروميثيوس الخيالية ورمزيتها إلى المعرفة(س).

(3) الإحساس بأنّ العالم أصبح أكثرَ تعقيدًا من حيث الظّواهر الطبيعية، والثقافية، والأخلاقية، من مفاهيم العصور الوسطي القديمة.

ويرى الكثيرون ممّن عاصروا ذروةَ الثّورة العلمية، أنّه ستتواجد حلول لهذه التحديات في أساليب وطرق العلم[1]. كان العلمُ وسيلةً لكشف أسرار الطّبيعة على قَدَم وساق، كما في علم الفضاء، والأحياء، والفيزياء، والمعجزات في الطب، والهندسة، والتكنولوجيا. ولأنّ العلم يدعم مزاعمَه بأدلّة قابلة للملاحظة والإثبات، فيبدو أنّها طريقةٌ واعدة لحلّ الخلافات الراسخة. تتناسبُ الصورة الميتافيزيقية الحديثة للعالم والتي ترافق العلم الحديث، بصعوبة؛ مع الطّرق القديمة لفهْم الأخلاق، وتقصّي الآراء القديمة، وتخلق مساحةً للمناهج الجديدة. وهكذا، بدأ العلمُ الجديد والميتافيزيقيّاتُ المصاحبة له أنْ يحلّ محلّ صورة وطرق العصور الوسطى، ولكن هنالك الكثيرُ الذي يمكنُ اكتسابُه من خلال النظرة الفاحصة على تفاصيل وبنية هذا التحول.

الخلفيّة: المدرسة الأرسطية

سادَ في القرونِ القليلة الماضية من العصور الوسطى، وفي بداية العصر الحديث، فكْرُ مدرسةٍ فلسفيةٍ معينة في جميع أنحاء أوروبا الغربية، وكانت هذه المدرسة هي المدرسة الأسكولائية الأرسطية، أو "الأسكولائية" اختصارًا. وجمعت السّكولائية بين الصورة الميتافيزيقية المشتركة الواسعة للعالم، وطريقة التحقق. وظهرت في المدارس الرّهبانية وتطوّرت خلال عصر النهضة الكارولنجية خلال القرن الثامن والتاسع، واعتمدت على الفهم المسيحيّ للواقع، وتمّ التعبير عنها وفقًا للمفاهيم الميتافزيقيّة التي وضعها "أرسطو." ومن أبرز المفكرين في هذا العصر دونس أسكوت (1266 - 1308)، ويليم أوكهام (1288 - 1347)، والأهمّ كان توماس أكويناس[1] (1225 - 1274) الذي تبنّى وطوّر، وعدّل، ودافع عن، ودرس؛ نظريّةَ الواقعية، وساعد في تأسيسها كنموذج مهيْمن للتحقّق الأخلاقي والفكري.

---

(1) هو اللاّهوتي والقسّيس الإيطالي الشهير توما الأكويني (نسبة إلى بلده أكوين)، وهو من المؤثّرين في الفلسفة اللاهوتية الطبيعية وفي الفلسفة الغربية بوجه عام. خاصّةً أفكاره في القانون الطبيعي، والأخلاق، ونظرية السياسة(س).

عمومًا، سعى الأسكولائيون لفهْم الواقع بغرض التأمّل، ولم يكن هدفهم فقط الوصولَ إلى اكتشافات، ولكن فهم الأشياء الموجودة بهذا العالم التي كانوا يألفونها بالفعل[2]، وكانوا يعتقدون أنّ أيّ ظاهرة قابلة للتفسير من خلال تحديد أربعةِ أنواع من الأسباب، أو التفسيرات، التي افترضها أرسطو في الأصل، والتي تشكّل معًا تفسيرًا كاملًا؛ حيث عدّد أرسطو أربعةَ أسباب للتغيّر وهي: سبب مادي، وفعال، وصوري ونهائي. فالسبب المادي للإنسان، مثلًا، وفقًا لمصطلحات اليوم هو: المادة، مثل: الكربون، والأكسجين، والهيدروجين، والعناصر الأخرى التي يتكوّن منها جسم الإنسان. أمّا السبب الصّوري فهو: شكل، أو هيئة الإنسان عندما يتّحد مع المادة، والتي تجعل الكربون والأكسجين وغيرها من المواد أكثر من مجرّد مجموعة من المواد الكيميائية: وتسمّى بالإنسان. أمّا السّبب الفعّال فهو: ما يجلب هذا الإنسان إلى الوجود، فعلى سبيل المثال: زواج الأب والأمّ هو السّببُ الفعّال لإنجاب الطفل. أمّا السّبب النهائي فهو: الغرض أو الغاية من وجود الإنسان، وقد استخدم الكثيرُ من الفلاسفة هذه الأسبابَ للمعرفة والتأمّل ومناجاة الرب[3].

لا يمثّل فهْمُ وإدراك الأشكال والأسباب النّهائية إشكاليّةً معرفية، وعادة ما يكون النظر في شيء مألوف كافيًا لأيّ شخص لإدراك غرضٍ أو غاية هذا الشيء، ومقصد هذا الشيء في تحقيق غاية معينة، والتي تعتبر دليلًا على ذلك[4]. في تصوّر المدرسة الأسكولائية للعالم يعدّ الحدسُ السّليم شيئًا صحيحًا وأساسيًّا، ويتكوّن العالم الطبيعي من أربعةِ أشياء ونوعيّات مختلفة غيرِ قابلة للاختزال في ظواهر أخرى. تعدّ الرياح، والنار، والمطر، والتربة، والإنسان، والحصان، والزهور... إلخ؛ من الحقائق المختلفة نوعيًّا، ولكي نفهمَها لا بدّ من تطبيق الأسلوب المنهجي، لكنّ الفهمَ النظري السليم يبني على الحسّ السليم بدلًا من هدمه.

ومِن هذا المنطلق، تقدّم الخصائص للأشياء وأسبابها النّهائية إطارًا للأخلاق، فإذا تمّ تصميم شيء بطريقة معيّنة لغرض جيّدٍ معيّن، عندها يكون هناك التزامٌ ما بالمساعدة في إدراك الوجود الحقيقي لهذا الشيء[5]، وبصورةٍ تقريبيّة تنبثق قوانينُ الأخلاق من طبيعة الأشياء[6]. وقد انبثقَ هذا التراث من الأسكولائية مقرًّا أن مصدرَ الأخلاق هو

الله وقوانينُه الأخلاقية يُزعم اكتشافها في جوهر وغايات الأشياء. كان هناك العديد من الخلافات، ولكنها لم تُكَذّب طرق التحقّق الأسكولائية[7]. ولا شكّ أنّ غياب الخلافات الجوهرية واسعة الانتشار حول قانون الأخلاق يرجعُ إلى السلطة والهيمنة الكاثوليكية.

ولطالما كانت روما قادرةً على حلّ النّزاعات السّابقة قبل هدمهم للنّظام الشامل، ولعدّة قرون، ظلّت روما مُحتفظة بقدْرٍ كافٍ من سلطتها الاجتماعية والسياسية والفكرية؛ للتّخفيف من حدّة الانقسام، ولكن لم يستمرّ ذلك طويلًا.

الصّراعُ والتّعقيد

اتّسمت فترةُ التحوّل في أوروبا، من أواخر العصور الوسطى إلى أوائل العصر الحديث، بتغيرات اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية وفكرية هامّة، وتضمّنت هذه التّغيرات الشعورَ المتزايد بأنّ الفلسفة الأسكولائية(1) غيرُ كافية لإدراك معقولية العالم.

وأحد أهمّ أسباب الشّعور بالقصور، هو ضغطُ الصّراع الديني والسياسي، خلال أواخر العصور الوسطى. وقد اتّفق الأوروبيون مع جيرانهم على المبادئ الدينية الأساسية، وتمّ الوصول إلى الاتفاق مرة أخرى، وتمّ تعزيزه بواسطة سلطة الكنيسة الكاثوليكية الرومانية والأجهزة السياسية لمختلف الدول المتعاملة معها، غير أن هناك دلائلَ على وجودِ انشقاق قد نتج عن فسادها، وانحطاطها واستغلال السلطة. وعلى الرغم من فشل حركة الإصْلاح التي قامَ بها كلّ من "جون ويكليف" و"جان هوس" و"جيرولامو سافونارولا" في القرن الرابع عشر والخامس عشر؛ إلّا أنّها أحدثت انشقاقًا اكتسب قوّةً كبيرة في بداية القرن السادس عشر. وعندما شرع الراهب المغْمور الأوغسطيني الباحث، الذي يدْعى

(1) المدرسية الاسكولائية Scholasticism هي الفلسفة التي مارسها أصحاب المدارس الكاتدرائية الدينية في العصر الأوروبي الوسيط (والتي صارت جامعات فيما بعد)، والتي عملوا فيها على محاولة التوفيق والاستفادة من الفلسفة والمنطق الإغريقي (مثل أعمال سقراط وأرسطو) في إثبات الإيمان المسيحي اعتمادًا على طرق فلسفية مثل القياس المنطقي والجدل، ويعدّ أشهر مَن عمل في ذلك وبرع فيه هو توما الأكويني، والجديرُ بالذّكر أنّ هذه المدرسة هي التي تعلّم فيها مؤسّسو العلم التجريبي، مثل الكيميائي روبرت بويل (صاحب قانون بويل) (س).

"لوثر" في الحركةِ انتهت بإضعاف سلطة الكنيسة الكاثوليكية في جميع أنحاء أوروبا الغربية. وفي منتصف القرن السادس عشر، تبنّت العشرات من الدول الأوربية الصغيرة مجموعةً من الولاءات الدينية، وكان لرجل الدّين الكاثوليكي المعترِف بسلطة البابا العديدُ من الخصوم السياسيّين، وهُم لوثريّون أو كالفينيّون، الذين اختلفَ معهم حول: سلطة الكنيسة، والكتاب المقدس، وقداسة الحياة العادية، والشخص المؤهّل لتفسير الكتاب المقدس، وغيرها من المسائل الأخرى.

وكان مصدرُ الصّراع مختلطًا بالطّبع مع الدوافع السياسية مثلما اختلط باللاهوتية[1]، ولم تكن الخلافات اللّاهوتية بالضئيلة[8]. فقد ازداد وتعمّق الخلافُ حول ما كشفه اللهُ للبشرية عن الحقيقة المطلقة، وفي المقابل، احتدّ الصّراع بين الدول السياسية الدينية المتنافسة[2]، وتحوّل إلى حروب أوروبية عديدة خلال الفترة من أوائل القرن السادس عشر حتّى منتصف القرن السابع عشر. وتعدّ حرب الثلاثين عامًا، وحروب فرنسا الدّينية أحداثًا معروفة، ولكنْ أحيانًا ننْسى دمويّة تلك الصّراعات، فقد نتج عن القتال باسم الرب أعداد هائلة من القتلى، فهناك أكثرُ من أربعة مليون نسمة، من إجمالي سكّان المنطقة البالغ عددهم 16 مليون نسمة، قُتلوا خلال سبعة وثلاثين عامًا في حروب فرنسا الدّينية، ومات بسبب حرب الثلاثين عامًا نحو سبعة ملايين شخصًا، من عدد السكان البالغ عشرين مليون نسمة.

---

(1) اللاهوتية Theological أو علم الإلهيات Theology هو دراسة الدين والإله والروحانيات بصورة منطقية من حيث التناول والأدلة وطرق الحجاج، والكلمة مصدرها يوناني قديم من Theos وتعني الإله و Logia الخاصة بالكلام أو دراسة الشيء(س).

(2) من الجيّد هنا ذكرُ صفة (السياسية) لصراعات تلك الدّول الدينية، حيث تعد نسبة الحروب الدينية ضئيلة مقارنة بغيرها من الحروب على مرّ التاريخ الإنساني، وهو ما أثبته العالمان تشارلز فيليبس وآلان أكسيلرود في كتابهما عن موسوعة الحروب (Encyclopedia of war) عام 2004 في 3 مجلدات، والذي وثّقا فيه تاريخيًّا عدد 1763 حربًا قديمًا وحديثًا، كان منها 123 حربًا فقط المُصنفة كأسباب دينية، وهو ما يمثّل نسبة ٪7 تقريبًا من إجمالي الحروب، حيث تتنوع أسباب الصراعات لتشمل النزاعات الشخصية أو القبلية أو الإقليمية أو الأطماع السياسية والثرواتية أو - وكما عند الملحدين واللادينيين - ليس أكثر من صورة (البقاء للأقوى) أو (فرض سيطرة القوي على الضعيف) في معيشته ومقدرات الحياة(س).

وقد وقعت الحروبُ الدّينية ما بين ثلث أو ربع الأشخاص الذين يعيشون آنذاك في أوروبا الغربية[9]، ونجا عددٌ قليل من الأُسَر من هذه الإصابات، وكانت هناك ضرورة ملحّةٌ لإصلاح هذا الدّمار غير المبرر؛ لأنه لا يمكن ببساطة أن يستمر[10].

والمصدرُ الآخر للضّغط هو الرأسمالية الحديثة المبكّرة، وزيادة التجارة التي نتجت من جرّاء الاستكشاف والغزو الاستعماري. فما هي المبادئ الأخلاقية التي ستكفُل قوانين التجارة الدولية القادرة على إدارة المعاملات التّجارية مع الأشخاص من بلدان بعيدة؟[11] هذه نسخةٌ مختلفة لمشكلة الخلاف. بعدَ عصر النهضة، ازدادت ميزانيّاتُ الدولة، ونمَتِ التّجارةُ الإقليمية، وازدهرتِ التجارة الدولية، وأصبح التمويلُ الدولي أكثر تعقيدًا[12]. وقد ولَّدَت هذه التطوّراتُ الحاجةَ إلى عقود أخلاقية وعادلة؛ للحفاظ على التجارة بشكل موثوق، والقانون المدني وقانون الضرائب بشكل عادل. وقد زاد الاستكشافُ من حدّة هذه المشكلات، فعندما استولى الأتراكُ على القسطنطينية عام 1453، وأغلقت تركيا طريق الحرير الذي كانت تسلكه أوروبا للوصول إلى سلع الهند والشرق، ممّا أجبر الدولَ الأوروبية على إيجاد طرقٍ تجارية جديدة عن طريق البحر، حيث قام "ريتشارد توك" بتفصيل المشكلة بوضوح:

"كان المحيطُ الهندي وبحر الصين ساحةً تتعامل فيها الكيانات مع بعضها البعض، دون إطارات شاملة للقوانين، أو الأعراف، أو الأديان المشتركة، وكانت قاعدة ثابتة للسياسات الحديثة بوجْه عام، حيث قبلت دول غرب أوروبا التّنوعَ الثقافي والديني، وكان لا بدّ من تجريد المبادئ التي تحكُم المعاملات من هذا النوع بشكل مُناسب، ولم تكنْ هناك أيّ فائدة من التّأكيد لملك سومطرة على أنّ الفلسفة الأخلاقية الأرسطية كانت صحيحة بشكل عام"[13].

فالدّولُ الأوروبية كانت بحاجةٍ إلى الأخلاق التي تستطيعُ تسويةَ الخلافات الداخلية ذات الدوافع الدينية والخلافات الخارجية مع الشّركاء التجاريّين البعيدين.

وأيضًا كان هناك مصدرٌ آخر للضّغط، وهو زيادة الوعي عن تعقيد العالم الطبيعي، وكان التعرّض للشعوب، والثقافات، والنباتات، وعلم الأحياء، التي لم تعرفها أوروبا

من قبل؛ هو نتيجة الاستكشاف العالمي. كما كانت التّصنيفات البيولوجيةُ القديمة المتوارثة لعدّة قرون من أرسطو، وبليني الأكبر وجالين غير كافية ومناسبة لتدفّق أنماط ونماذج الحياةِ الجديدة. وفي الوقت ذاته، كشفتِ المعارك الثقافية الجديدة أنّ العديد من المُمارسات الاجتماعية والأخلاقية التي تعتبر عالميّة في حقيقة الأمر؛ هي مجرّد أعراف أوروبية. وواجهت أوروبا مخلوقاتٍ وقصصًا غربية وجديدةً من البلدان البعيدة، وأصبح الأوروبّيون شغوفين حول ما ينتظر اكتشافه[14]. واتّضح أنّ القدماء لم يأخذوا كلّ ما تضمّنه العالم.

تحوّلُ الفرص

بالنّسبة للعديد من مفكّري العصر الحديث المبكّر، زادت الضّغوطُ على الفلسفة المدرسية في كلّ مكان وبشكلٍ حادّ. وتستند النظرياتُ الأخلاقية الخاصّة بالفلاسفة إلى الأخلاقِ الموجودة في القوانين الطبيعية، التي زُعِم أنّها قابلة للفهم من خلال النّظر في جوهر الأشياء، وتقدير الغايات التي صُنِعت من أجلها الأشياء. ولكنّ هذا الجوهر لم يكنْ واضحًا بشكل يُجبرهم على الاتّفاق على قوانين الأخلاق التي أعقبتها.

وقد طالب الصّراعُ الدّيني في أوروبا بنُظم أخلاقية قادرة على التغلّب على الخلاف، وبدت الفلسفة المدرسية التأمّلية الأكاديمية غيرَ عملية؛ لتكون أساسَ الثقافة الشرعية المشتركة القادرة على الفصل في المصالح الاقتصادية المعقّدة والمتنافسة[15]. وباختصار، للمهتمّين بالمُعضلات التي فرضها العصر الحديث المبكر بدتِ الفلسفةُ المدرسية ملاذًا غير ملائم للحلول المحتملة.

وعْدُ العلمِ الحديث

تتناسبُ أهدافُ وطرقُ الفلسفة المدرسية بشكل ضئيلٍ مع أهدافِ وطرق علم العصر الحديث المبكر. وهنا لعبتِ الرّأسمالية دورًا فاعلًا مرّة أخرى، حيث إنّ التحوّل من النظام الإقطاعي عزّزَ العلاقة بين الابتكار واستغلال الموارد الماديّة[16]، ووجّهت الطرقُ المدرسيةِ نحْو الأهداف المختلفة بشكل أساسي. وفي القرن السّابع عشر وضّح العالم الإنجليزي "فرانسيس بيكون" هذا، لقد أنتجَ الفلاسفة: "شبكات تعليم عنكبوتية

رائعة من حيث دقّة العمل والخيط، ولكنْ دونَ فوائدَ أو مكاسب"[17]. حيث ما نحتاجُه من الفلاسفة هو التزام جديدٌ "للاستخدام وليس للتّباهي"[18]. واعتمدَ المنطقُ المدرسيّ في الاستقصاء على منهج أرسطو الذي يعملُ على تقديم الادّعاءات العامة، وغالبًا ما يتمّ دعمها بواسطة الاقتباسات المأخوذة من الشخصيات العامّة من التقاليد المسيحية الكلاسيكية، ثمّ تستخدم الادّعاءات العامّة كمقدّمات منطقية لاستخلاص استنتاجات معينة.

ومِن الأمثلة المعروفة التي توضّح بنْيَة القياس المنطقي ما يلي:

1 - كلّ الرجال سيموتون

2 - سقراط رجل

لذلك فإنّ:

3 - سقراط سيموت

جادل "بيكون" وقال: "إنّ المدرسيّين كان لديهم علاقةٌ بين الشمولية والخصوصية، وهي علاقة عكسية. البدء بادّعاءات كلية مزعومة فشلَ في السّماح بإمكانية عدم تأكيد الأمثلة المضادّة." وأضاف بيكون لنقاشه وقال: "إنّه ينبغي علينا البدءُ بالملاحظة الواسعة، وأخْذ الملاحظات بعناية عن مجموعة الاحتمالات بالكامل، وبعد جمْع هذا النّوع من البيانات ودراستها يمكنُ للمرء أن يأمل في إثبات ادّعاء عام"[19].

تتأصّل طريقة "بيكون" الاستقرائية في الملاحظة الدقيقة، وكانت هذه هي نقطةَ الانطلاق لتشكيل علم جديد، وقد أعقبه التّجريبُ الفعّال. وظهرت عبقريةُ التّجريب في أنّه يمكن أن يركز على فرضيات محددة، وتقديم اختبارات قابلة للتّكرار، يمكن لأيّ شخص أن يلاحظَها لتأكيد أو تفنيد الحقيقة، كما أنّ نطاق تطبيقه بلا حدود[20].

وقد نتج عن الاختراع وقبول أدوات جديدة، مثل: المجهر، والتلسكوب، وتقنيات الفحص الجديدة كالتشريح؛ وفرةٌ من التأمّلات الجديدة والمثيرة في الأشياء التي كانت تعتبر في السّابق مألوفة، وكانت أهمّ الاكتشافات ذات الصّلة بوظائف جسم الإنسان.

وقام علماءُ الأحياء مثل أندروس فيساليوس (في De Humani Corporis Fabrica) وأماتو لوسيتانو (في Curationum Medicinalium Centuriæ Septem) بالبحثِ بعُمق في تفاصيل تشريح جسم الإنسان، وأكثرُ ما وجدوه كان تطبيقًا واضحًا لعلاج الأمراض التي تصيب الإنسان.

وقد استُلهمت الثورةُ العلمية بشكلٍ جزئي من الاهتمام المتجدّد في فكر وأعراف اليونانية والرومانية القديمة، ونمتْ هذه الكلاسيكيّةُ الجديدة في إيطاليا خلال عصر النّهضة، ولكنها بعد ذلك اكتسحتْ أوروبا بالكامل. ومِن نتائج هذا الاهتمام المتجدّد في الأفكار الكلاسيكية هو التّركيز المتزايد على الرياضيات ودورها في شرح الطبيعة[21][1]. ولقد اعتبرَ الأفلاطونيّون القدماء أنّ الرياضيات هي الشيء الأكثرُ جوهرية أو واقعية عن العالم. ومن بين علماءَ كثيرين قام كلّ من: غاليليو في إيطاليا، وكيبلر في بافاريا، وبويل، ونيوتن في إنجلترا، وجاسيندي في فرنسا؛ بتبنّي وجهة النّظر المماثلة التي قادتهم إلى الاختراعات المدهشة في علم الفضاء والفيزياء والكيمياء، وترسّخت الاختراعاتُ في صياغة الرياضيات للعلاقات القانونية بين الخصائص الفيزيائية الأساسية[22]. وهذه النّجاحات شجّعت على تطبيق الرياضيات على الظواهر الطبيعية التي لم تكنْ تستخدم من قبل، كما وضح جاليلو:

"لقد كُتِبت الفلسفة في هذا الكتاب العظيم الذي لم تقع أعينُنا عليه من قبل - أقصد العالم - ولكننا لا نستطيعُ فهمَه إذا لم ندرس اللّغة، وندرك الرموزَ المكتوبة بها. فقد

---

(1) من الأشياء الواجب النظرُ إليها هنا باهتمامٍ هو ما تؤدّي إليه العلاقات الرياضية (أحيانا) من حلول نظرية (غير واقعية) لبعض الأحداث أو تقديم افتراضات نظرية (غير واقعية) لتفسير بعض الظواهر، حيث فضلًا عن إمكانية حدوث ذلك إذا كانت المقدمات خاطئة (فالمقدمات الخاطئة تقود إلى نتائج خاطئة لا ذنب للرياضيات فيها)، إلّا أنّه من عادة المعادلات الرياضية أيضًا الوصول لنفس النتيجة مثلًا عن طريق أكثرَ من حل، في حين في الطّبيعة يكون لدينا واقعٌ واحد أمامنا (أي حلّ واحدٌ هو الصّحيح والباقي خطأ)، فإذا عجزت أدوات رصدنا عن تحديد الحلّ الواحد الصحيح فسيظلّ العلماء النظريّون (خاصّة علماء الفيزياء النظرية والفلكية) يتعاملون مع كلّ الحلول المطروحة (أو المفترضة) على أنّها صحيحة مهْما بدت عجيبةً أو شاذة، وهذه مشكلة النظرة المادية في العلم(س).

كُتِب هذا الكتاب بلغة الرياضيات، والرّموز هي المثلثاتُ والدوائر والأشكالُ الهندسية أخرى، ودونَ مساعدة يستحيل فهم كلمة واحدة في هذا الكتاب"[23].

وقد جعلت الاكتشافاتُ الأمرَ ممكنًا عن طريق تمثيل الصّفات الفيزيائية الأساسية في وحدات كمية، أدت إلى تحوّل هامّ في المصادر المفاهيميّة لوصف الواقع.

كانت فكرة أنّ الكون منظّم رياضيًّا قريبةً من فكرة أنّ الكون اقتصاديّ أو أنيق نظريًّا. وفكرة الاقتصاد، أصبحت الآن مألوفةً وشائعة في العلم، وهي أنّ النظريات التي تقدّم مفاهيم أقلّ أو أجزاء متحركة لشرح الظاهرة أكثرُ صحّة من تلك التي تقدّم الكثير. فـــ "كيبلر"، على سبيل المثال، افترض أنّ الواقعية لائقة رياضيًّا، وبهذه الطريقة وجَدَ نموذجًا بسيطًا للميكانيكا السماوية. ومن الصعب وصف التحوّل الجوهري في وجْهة النظر المضادّة لوجهة نظر المدرسيّين، التي تفترض أنّ الكيانات المادية تمتلك صفات هادفة ومحفّزة، حركاتهم وسلوكهم.

وجادل "رينيه ديكارت" قائلًا: إنّ الكون المادي خامل، جامد، ويفتقر إلى الصفات العقلية أو التجريبية، ومجرّد من الغرض الكامن. وتتشكّل الواقعية الملحوظة من العناصر ذات السمات المادية والقابلة للوصف من الناحية الكمية[24]. وتمّ تفسير هذا الادّعاء بقوّة في حجّة "جاسيندي" التي تفترض أن سمات الأشياء يمكنُ حسابها بناءً على سمات أجزائها الصّغرى - الجسيْمات - التي تتكوّن منها[25]. ويذهب فلاسفة بروح ديكارتية إلى التّمييز بين ما يسمّى بالصّفات الأوليّة للأشياء - بما في ذلك الامتداد، والصلابة، والحركة، وما شابه ذلك - والصّفات الثانوية، والتي تشملُ خصائصَ التجربة اليومية، مثل الصفات الحسية اللون والطعم والرائحة. لم يعدْ يُنظَر إلى العالم "الحقيقي" الذي يعيش فيه البشرُ على أنّه عالم يتكون من المواد التي يمكن تجربة خصائصِها المطلقة بشكل مباشر؛ بل أصبح عالَمًا من الذّرات والجزيئات، مزوّدًا فقط بخصائصَ رياضية، ويتحرّك وفقًا لقوانين يمكن التّعبيرُ عنها تمامًا في شكل رياضي[26]. وكما قال ديكارت، "أعطني امتدادًا وحركة، وسأقوم ببناء الكون"[27].

ويعدّ "إسحاق نيوتن" من أهمّ وأبرزِ العلماء في تاريخ العلم الحديث. في معادلات بسيطة بشكل مدهش، التقطَ كتابه "مبادئ وقوانين الرياضيات" القواعدَ التي شرحت حركةَ كلّ شيء في الكون المادي. وتظهر أهميّة اكتشافاته المحيطة بحركةِ وتفاعل الأجسام المادية في أنّها عزّزت فكرة أنّ الواقع يتكون بالكامل من أجسام متحرّكة، وتحكمها قوانينُ الطّبيعة نفسها، كما اتّسعت آفاق الإمكانية العلمية الناشئة من اكتشافاته والأمل في تطبيقها.

وتجدُرُ الإشارة إلى أنّ عمل نيوتن عزّزَ الرؤيةَ الميكانيكية للعالم متزايدة الشّعبية، ولكن أيضًا خفّف منها. هو اعتمدَ على التفسيرات الميكانيكية بقدْر المستطاع، لكنّه رفض طرح الآليّات لشرح القوانين الجديدة التي وصفتها معدلاتُه. وكانت هذه المعادلاتُ صحيحة، حيث وصفتْ مسائل الظواهر الطبيعية بشكل أنيق، وكان هذا الوصفُ ذا قوّةٍ تنبؤيّة مذهلة. ولكنّ نيوتن، بشكل أكثر ممّن سبقوه، عارض الإرثَ المتبقي من الفلسفة المدرسيّة، وقاوم لتقديم تفسيرات مُحتملة لبيان صحّة معادلاته. لرؤية المغزى بشكل أكثر وضوحًا، ينبغي علينا النظرُ إلى قانون نيوتن الثّالث الخاصّ بالحركة، المُعاد صياغته: لكلّ فعلٍ ردّ فعل، يساويه في الشّدة، ويعاكسه في الاتجاه. فالجسمُ يبذل قوّة لأنّه يتفاعل مع جسمٍ آخر، فالقوّة التي يبذلها جسم (ج) على جسم (ب) لا بدّ أن تكون من نفس الحجم، لكن في اتّجاه معاكس للقوّة التي يبذلها الجسم (ب) على الجسم (ج). قد يتجرّأ فيلسوف أسكولائي على قول: "إنّ هذا القانون صحيحٌ لأنّ كلّ جسم لديه قوة تسعى للتفاعل بنفس الطريقة مع أيّ جسم يتّصل به." وقد يقول مختصّ بالميكانيكا: "إنّ جميع الأجسام لديها بنية ميكانيكيّة خاصّة، والتي توضّح سببَ تفاعل الأجسام بالطريقة التي ذكرها القانون الثالث." ولكنْ يرى نيوتن أنّ هذه التّفسيرات مجرّد تخْمينات. وهنا يجدُرُ التّذكير بقوله المأثور: ("أنا لا أختلق الفرضيات"). وكل ما كان مطلوبًا هو تمثيل سماتِ العالم بشكل كمّي، وترتيب وتبسيط العلاقات الرياضية ضمن تلك السمات. وسيتمّ مضاهاةُ المنطق النظري الأساسي بواسطة المفكّرين من عصر نيوتن حتّى يومنا هذا.

وخلاصةُ القول: إنّ التفاؤل بالعلم الحديث استندَ إلى نجاحه في اكتشاف الحقائق عن العالم، وفائدته لكثير من المشكلات، ووضوحه، مقارنةً بالماورائيات القائمة على المدارس الغامضة في أغلب الأحيان، وقدرته على حلّ الخلافات طويلة الأمد من خلال التّجريب والأدلة المادية. لكنّ أحدث العلمُ الحديث تفاؤلًا، حيث قدّم الأدلة، وغالبًا ما تكون في صورة تجارب ملحوظة، وكانت بعض أقوال الفلسفة المدرسية الهامة عن العالم الطبيعي خاطئة. فعلى سبيل المثال: دحَضَ غاليليو العديدَ من ادّعاءات أرسطو المعروفة، التي توضّح أنّ الشمس لها بقع، وأنّ سطح القمر ليس أملسَ تمامًا، وأنّ جميع الأجسام الضخمة تسقط بنفس السّرعة، وأنّ كوكب الزهرة لديه أطوار مثل القمر[28].

ومن منظور عصر التّنوير اللاحق، فقد ازدهرت التقاليد الفلسفية الغامضة، بسبب التكهنات الغامضة، والتي أفسحتِ المجالَ لتكوين صورةٍ جديدة صحيحة ودقيقة وسليمة للعالم[29]، فكيف لا تستطيع فعل ذلك؟!!

وكما قال "هولباخ" ساخرًا في كتابه نظام الطبيعة عام (1770)، إنّه: "يحتقر الحقائق للتأمل في الخرافات، ويتجاهل التّجربة للانغماس في النّظم والتخمين، والتي تجعله لا يجرؤ على تقديم الأسباب"[30]. ومع ذلك، يمكننا أنْ نلاحظ في التاريخ أنّ هناك وجهاتِ نظر دافعتْ وتجاهلت الفلسفة المدرسية، التي كانت تمتلك الموارد؛ لتبنّي وتطبيق العلم الجديد.

ومِن غير الواضح ما إذا كانت الحجج المقدّمة ضدّ ماورائيات(1) المدرسية حاسمةً من المنظور الفلسفي أو حتّى مقنعة[31]. ولم يتّضح ما إذا كان هناك مسافة فاصلة بين، الميتافيزيقا التأملية اللاهوتية، والعلمانية.

---

(1) الماورائيات يُشار بها إلى ما وراء حواسّ الإنسان، فلا يستطيع التأكد منها بتلك الحواس المادية (وتسمّى أيضًا الغيبيات أو الميتافيزيقا Metaphysics)، فمن تلك الماورائيات ما يكون محْضَ افتراض أو أسطورة لا سبيل للتّأكد منها عقلًا، ومنها ما يمكن التأكد من وجود عقلًا بملاحظة آثاره التي تدلّ على وجوده يقينًا، فأنت لا تحتاج للعلم بوجود صانعٍ للباب عند رؤيتك للباب (ويستحيل أن يزعم عاقلٌ أن الباب نتج عنْ طريق الصدفة وبعض الرياح مثلًا) رغم أنّك لم ترَ صانعه، وعلى ذلك قسْ بقيّة الأمور التي يدل العقل السليم على وجودها رغم كونها غيرَ محسوسة أو مرصوده أمامه مثل وجود الخالق كمثال أو روح الحياة والوعي وحرية الإرادة إلخ(س).

وقد كتب نيوتن، الذي تمّ محاكاة منهجِه العلمي بشكلٍ لا نهائي، القليل في العلم، مقارنة بكتاباته التي بلغت 4 مليون كلمة في المسائل اللاهوتية[32]. وغالبًا ما يُنظر إلى تفوّق الطرق العلمية الجديدة والفيزياء الجديدة على الفلسفة المدرسية(1)، على أنّه أمرٌ مفاجئ وكامل وضروري.

فلاسفةُ الطّبيعة الجُدد في القرن السابع عشر

قدّم كلّ من علمِ اللّاهوت الشّامل والأخلاق والبنْية الاجتماعية للمسيحية في العصور الوسطى أساسًا معقولًا وعريضًا للفلسفة المدرسية لعدّة قرون. وفي الواقع فإنّ المسيحية والفلسفة المدرسية أصبحت متشابكة جدًّا، ويُنظر إلى تصوّرهم للعالم على أنّه نفس الشيء تقريبًا[33]. ولكن بحلول القرن السابع عشر، بدأت مصداقيّة الفلسفة المدرسية والمسيحية وسط المفكرين الأوروبيّين في التضاؤل.

وبالتّأكيد لم تختْفِ الفلسفة المدرسية بين عشيّة وضحاها، لكنّها ظلّت ثابتة في الجامعات الأوروبية لعدة سنواتٍ بعد الثّورة العلمية، ولكنّ التيار تحوّل. وعندما بدأت سلطة الفلسفة المدرسية في التلاشي، تلاشت مصداقيّةُ الأخلاق المتواجدة بعلمِ أصول الديانة المسيحية. فالفكرةُ أنّ الطبيعة كانت عالمًا هادفًا منظّمًا بواسطة التصرّفات الغائية الجوهرية التي لم تعدْ قابلة للاسْتدامة. فكيف، وبعدَ كلّ شيء، يمكن للمرء إثبات الغايات النّهائية؟ وما هي وحداتُ القياس؟ وكيف يمكن للمرء أنْ يمثّل الخصائص الغائية رياضيًّا؟

وحيث إنّ طرق التّفكير القديمة المتعلّقة بالأخلاق (أو الواقع) لم تقدّم أيّ إجابات، فقد بدتِ الطّرق العلمية الجديدة مصدرًا معقولًا وبديلًا للأخلاق.

---

(1) يشيرون هنا إلى بداية التحوّل من التركيز على الفلسفة المدرسية التي قمنا بتعريفها من قبل (والتي تعتمد على فلسفات إغريقية قديمة والتّوفيق بينها وبين العقائد المسيحية) إلى التركيز على الفلسفة الطبيعانية Naturalism التي ترى العلم والاكتشافات العلمية الحديثة التي أثبتت نجاحَها هو ما يجب التعويلُ عليه لتفسير أيّ شيء، وهي المدرسة التي تطرفت بعد ذلك إلى الطبيعانية الميتافيزيقية، التي تنكر وجود أي شيء فوق طبيعي(س).

وفي أوائل القرن السّابع عشر، شرع عددٌ من الفلاسفة والعلماء النّظريين البارزين في تبني النهج العلمي الذّاتي للأخلاق. وكانت أهمّ الشّخصيات هي: "هوجو جروتيوس" (1583 - 1645) و"صمويل فون بوفيندورف" (1632 - 1694)[34]. والمعارضون لوجهةِ نظر أنّ القوانين الأخلاقية التي تحكم البشرية مشتقّة من الطّبائع الجليّة والغايات النهائية المبتكرة التّرتيب، بدأ الفلاسفة الطبيعيون الأوائل في رؤية الطّبيعة على أنّها عالمٌ غيرُ هادف، يتكوّن من الذّرات التي فرضها الله، بفعل الإرادة والحركة والترتيب العَرَضي للأسباب أو النّظاميات الفعّالة[35]. مهمّتهم أنْ يجعلوا القانون الطبيعي يتماشى مع مفهوم الطّبيعة، وطبيعة الإنسان، وفعْل ذلك بالطّرق التي وضعت بها قوانين الأخلاق، ضمن تلك القوانين الضّرورية؛ لبقاء المجتمع المدني، بدلًا من تحقيق الحاجيات الفائقة.

وقد اعترف جروتيوس، وبوفندورف - صراحةً - بالحاجة إلى نظريّة أخلاقية، مستندة إلى الموضوعية العلمية، والتي تخلقُ مجتمعًا سياسيًّا مستقرًّا في مواجهة الخلافات، والتشكيك، والفشل العلمي للفلسفة المدرسية[36]، ويتطلّعون لذلك عن طريق الإصْرار على دليل ملحوظ لدعم الادّعاءات الأخلاقية، ويقدّمون الطريقة لتهدئة أعنف صراعات انطوائية الإنسان[37]. وقدّم جروتيوس حلًّا للخلافات المتواجدة بكلّ مكان في أوروبا، وبين الأوروبيّين وشركائهم التّجاريين في الشرق، ويتمثّل هذا الحلّ في تحديد أسس للقانون والأخلاق، تقبلها جميعُ الأطراف بحُكم أنّها أكثر أو أقلّ وضوحًا[38]، وتصبح الادعاءات الأخلاقية أكثرَ وضوحًا لدرجة ألّا أحد يستطيع إنكارها[39].

وقد استندتْ حجّته على ادّعاءين عن البشرية: أنّ البشر عرضةٌ للنّزاع والصراع، وهؤلاء البشر يرغبون في العيشِ معًا في المجتمع. وكان نموذجُه الأخلاقيّ إيجاد طريقة لحدّ النزاع مع السماح بالتواصل الإنساني. وتكونُ القوانينُ الأخلاقية - أيًّا كانت مبادئها - الحلّ الأمثل لمثل هذه الأهداف المتعارضة، حيث يمكننا تحديد أنّ بعض القرارات أفضل من غيرها، فتكون القوانين الأخلاقية قابلة للاكتشاف بشكل تجريبي[40]. ونظرًا لتوضيحات جروتيوس سنقدر على تحديد أفضل نظام من بين النظم القانونية المطروحة،

والذي يوازن بين رغباتنا في المجتمع، مع قابليّتنا للصراع، ولا تعتمد القوانين على أيّ مصدر آخر. وقوله المشهور: إنّ هذه القوانين ستستمرّ حتّى لو لم يكنْ هناك إله، وهذا يمثّل واحدة من الحالات الأولى للفكر الحديث الذي يؤكّد أنّ الأخلاق يمكن أن تستندَ إلى شيء آخر غير الرب[41](1)".

ويرى جروتيوس أنّ الأساس المعرفي لهذين الادّعاءين عن البشرية كان تجريبيًا بشكل واسع النطاق - وعلى قدَمِ المساواة - مع الدّراسة التجريبية التي تمّ فهمُها لاحقًا. "اهتمامي الأوّل" كتبها في كتاب حقوق الحرب والسّلام: "تحويل الأدلّة الخاصّة بتلك الأشياء التي تنتمي لقانون الطبيعة إلى بعض المفاهيم، التي لا يستطيعُ أحدٌ إنكارها، دون انتقادِ حكمه. ومن أجل مبادئ ذلك القانون، إذا نظرت بعناية للطريقة نفسها التي ندرك بها الأشياء بواسطة حواسنا الخارجية؛ ستجدها واضحة وجلية"[42].

وهكذا جاءت نظريةُ جروتيوس الأخلاقيّة من جهدٍ ذاتي لمتابعةِ بعض العناصر المنهجيّة الرئيسية للعلم الحالي، بما في ذلك الالتزام بالملاحظة التّفصيلية، والأناقة في صياغة الظواهر الشبيهة بالقانون، وقواعد التّحقق الخاصّة بالادّعاءات الرئيسية[43]. فماذا كان اقتراح جروتيوس؟

(1) يتعرّض هذا الادّعاءُ إلى إشكاليتين كبيرتيْن؛ الأولى: عدم وجودِ مرجعيّة ثابتة أو موضوعية للصواب والخطأ، أي أنه لن يمكنك تأكيد خيرية الأمانة مثلًا عن الخيانة إلّا إذا اعترفت بوجودِ فطرة مغروسة مسبقًا في البشر بخيريّة الأمانة، وإلّا: فكيف عرفنا بأنها خير والخيانة شرّ؟ على أيّ شيء قسْنا ذلك لأنّه قد يستحلّ بعضُ الناس الخيانة في بعض المواقف، ولا يروْنها سيئة؛ مثل اللصوص والزناة وغيرهم؟، فأنت لن تستطيعَ الحكمَ على خطّ بأنّه مستقيمٌ إلّا إذا كنت تعرف مسْبقًا الخطّ المنحني، وهذا ما تدلّ عليه المرجعية الإلهية للأخلاق، أمّا الإشكالية الثانية (وهي تؤكّد على الإشكالية السابقة) فإنّه لا يمكنك حسب هذا الادّعاء (أخلاق بدون إله أو رب) أن تزعمَ خيرية أي شيء أو عكس ذلك إلّا رجوعًا للموافقة التي ستتلقّاها من النّاس (مع العلم بأنّ البشر يختلفون في الحكم على الأشياء أو استحلال فعلها أو تركها)، وعلى هذا ستكون الغلبةُ هنا إمّا لأكثريّةِ هؤلاء الناس أو مدى قوّتهم وسطوتهم (القوي سيفرض رأيه الأخلاقي على الضعيف)، فما يحكم القويّ على أنّه خيرٌ وجيد سيتمّ اعتمادُه على أنّه هو الخير والجيّد مهما خالف الفطرةَ، والعكس بالعكس، وهذا ما نراه اليوم من تشريعات كثيرة يتمّ فرضُها من الحكوماتِ أو من مجالس الأمم المتحدة وحركات الحريات المُسيسة(س).

"القوانين..... أخبرنا ما هي؛ أو هي التي لا تتوافق مع مجتمع الكائنات العقلانية الذي نتطلّع جميعًا إليه. فعلوا ذلك في أوّل مثالٍ بطريقة سلبيّة. وهذا قانوني وليس ظلمًا: ولتكون ظالمًا وغيرَ عادلٍ ببساطة عليك انْتهاكُ الحقوق"[44]. ويتبلور المفهومُ الرّئيسي هنا في "الحقوق"، فالحقّ عند جروتيوس هو: "الصفة الأخلاقية الممْنوحة للإنسان، والتي تمكّنه من الحصول أو فعل شيء بشكل عادل"[45]. وكانت وجهة نظر جروتيوس هي الأخلاق الفوقية، أي أنّه يعتقد أنّ ادّعاءات الأخلاق الصحيحة هي التي أوجدت خصائصَ الأخلاق الحقيقية الموجودة في كلّ فرد[46].

المشكلة، بالطبع، هي أنّه لم يكنْ من الواضح أبدًا كيف يمكن فهْمُ الحقوق من حيث الخصائص المادية القابلة للتّمثيل الكمي، أو فيما يتعلّق بأيّ نوع من المسائل الأساسية. في الصورة الكونية التي سرعان ما أصبحت مهيمنةً، علميًّا وفلسفيًّا، واعتلتْ نظرية جروتيوس نفس أنواع أوجه القصور، كما هو الحال في الماورائيات الأرسطية القديمة.

شخصيّاتُ المرحلة الانتقالية

يمثّل فكرُ "توماس هوبز" (1588 – 1679) انطلاقةً في هذه المرحلة، فقد كان قلقًا بشدّة بسبب الصراعات التي شهدها هذا العصر، ويعتقد أنّه بدون الاتحاد معًا لتكوين مجتمع مسالمٍ ستعيشُ البشريةُ في العراء، وتنشأ الحروبُ بين الجميع، وتزداد الصّراعاتُ، ويتنافس كلّ فردٍ من أجل الحصول على الموارد. وتعتبر الحروبُ الدّينية الدّموية التي شهدتها القارة، وأيضًا الحروبُ الدينية الأهلية الإنجليزية؛ من أبشع المظاهر لمثل هذا الصّراع، وأثّرت بلا شكّ على منظور هوبز، وقد نُشرت أحدُ أعماله العظيمة ليفيتان في السنة الأخيرة من هذه الحروب.

وفي هذا الوضع، أصبح الجميعُ معرّضين دائمًا للموت. وظهر بوضوحٍ دافعُ هوبز في تقديم نظام للأخلاق، يستطيع الحدّ وتجنّب مخاطر هذه الخلافات. وقد كان لديْه منظور مُعتدل للأخلاق، وكان يرى أنّ فكرة البقاء هي أعظمُ وأفضل شيء للبشر[47]. وعلى غرار الفلاسفة الطبيعيّين المعاصرين الآخرين، كان هوبز يأملُ في تأسيس أخلاقيّات يمكنها الفوزُ بموافقة كلّ من الفصائل الدّينية المتناحرة، والمشككين الأخلاقيّين، في إطارٍ يكون قابلًا للوصْف، ومقبولًا من جهة العلم الجديد[48]. ولكن

إذا كانت صورة جريتوس للأخلاقِ الموضوعيّة تتناسب بشكلٍ ضئيل مع صورة العالم المتنافسة المتزايدة، فماذا تفعل النّظرية الأخلاقية مع ذلك؟

وهنا يمكننا أنْ نرى أنّ هوبز يحاول تقديم حلّ؛ فبدأ برفض فكرة أنّ الأخلاق جزءٌ متأصّل في العالم الطّبيعي، أو في طبيعة الإنسان، أو أنّه لم تكنْ هناك أخلاق قبل أن يصيغَ الإنسان القوانين[49]، وعلى حدّ تعْبيره: "بالنّسبة لكلمات الخير والشّر والوَضاعة، التي يتمّ استخدامها دائمًا ومرتبطة بالشخص الذي يستخدمها؛ لا يوجد شيء بكلّ بساطة وبشكل مطلق، وأيّ قاعدة مشتركة للخير والشر، تؤخذ من طبيعة الأشياء نفسها"[50] بدلًا من ذلك، قانون الأخلاق هو ذلك القانون الذي يضعه ويصيغُه البشر، ويتمّ الاتّفاقُ والموافقة عليه".

فكيف لنا أنْ نكون عالمًا للأخلاق؟

سعى هوبز لتحويل الدّوافع الأخلاقية - عمل الخير والبُعد عن الشّر - إلى حركة وتفاعل للجزئيات المادية، وكان موقفُه الأساسي هو أنّ العمل الإنساني تجاه شيء يُنظر إليه على أنّه جيد، يمكن فهمُه على أنه حركةُ تلك الجسيْمات التي تشكّل جسمًا بشريًّا. ويمكنُ إرجاعُ سبب أو حافز كلّ حركة من هذا القبيل إلى التّفاعل الماديّ للجزيئات بدلًا من إرادةٍ غير مادية[51]. وللتعرّف على ما كان يدور في ذهْن هوبز، تخيل أنّ الشّخص هو كائنٌ يتكوّن من مجموعة من كرات البلياردو الصّغيرة، ويتكوّن الإحساس عند دخول كرات البلياردو الجسم من خلال الحواس، وتصطدم ببعضها البعض داخل الجسم، وتبدأ سلسلة من الاصْطدامات، هذه الاصْطدامات تنتشرُ في الجسم بطرقٍ مختلفة، حيث إذا تمّ ارتداد عددٍ كافٍ من الكرات في نفس الاتجاه؛ فإنّ هذا يجعل الجسمَ يتحرّك في هذا الاتجاه، وإذا تحرّك الجسم نحو هذا الإحساس تبدأ سلسلة الأحداث، فاعتبر هوبز أنّ الرغبة عند هذا الكائن ستكون إذا تحرّك تجاه الجسم الذي بدأ هذه السّلسلة من الأحداث، أمّا إذا تحرّك بعيدًا عنه فإنّه رفض[1].

---

(1) جديرٌ بالذّكر أنّ كلّ المحاولات التي تريد تصوير الوعي الإنساني في الأفعال والسلوكيات بطريقة مادية بحتة من تفاعلات كيميائية وفيزيائية فإنّها ستصبّ حتمًا في نفي حرية الإرادة التي يشعر بها كلّ إنسان مهما أخبره الماديون عكس ذلك، وهذا لأن مزاعمهم بهذه الصّورة تساوي بين ما يجري في الأمعاء مثلًا من تفاعلٍ لا يحمل الإنسانُ مسئوليّته وبين ما يجري في العقل من تفاعل (من المفترض) أنْ يسأل عنه الإنسان أمام الناس والقضاء، فهي محاولاتٌ مرفوضة بالفطرة والبَداهة العقلية البسيطة لأيّ إنسان مهما حاولوا إلباسها لبوس العلم والنظريات التي لا تلزم أحدًا(س).

وكانت الخطوةُ التّالية، هي توفيرَ علم نفس أخلاقي من شأنه أن يربط بين الرغبة والإنسان في النفور من الأخلاق. في الفكر الفلسفي المدرسي، كانت الفكرةُ السّائدة هي: أنّ البشر يحكمون على شيء، على أنه جيدٌ أو سيّئ، وهذا يفسّر لماذا ينجذبون أو ينفرون من الشيء. وقد عكس هوبز ترتيبَ التفسير بحجّة أن البشرَ تدفعهم مصالحُهم الشخصية، وأنّه مِن بين هذه المصالح جاءَ فهمُهم للخير والشر[52]. وكان الخيرُ بالنسبة لهوبز: "هو أيّ شيء يرغبه أو يشتهيه الإنسان"؛ وكان الشرّ عكس ذلك: "هو أيّ شيء يمقته أو يكرهُه الإنسان"[53]. وبهذه الطّريقة قدّم الرؤية الميكانيكية للخير والشّر وأفعال الإنسان، وقدّم لنا واحدة مِن أوائل الأمثلة الحديثة للنّظرية التي أصبحت - فيما بعد - أحدَ أكثر الأساليب العلمية شعبية في علم النّفس الأخلاقي.

وقد استندَ هوبز في اقتراحه حول كيفيّة تحقيق السّلام ونبْذ وتجنّب الخلافات العنيفة - فلسفته السياسية - بشكلٍ جزئي، على صورةِ أخلاق الإنسان. وكما نرى، فإنّ هوبز يرى أنّ الأخلاق هي تلك التي نصنعها من خلال الاتّفاق والتوافق، وأنّ الخير والشّر يتكوّنان من تلك الأشياء التي نريدها أو نكرهها. أضف إلى ذلكَ اعتقاد هوبز أنّ البشر بشكلٍ طبيعي، وفي غياب قوانين مطبّقة بقوّة، معرّضون للسلوكيات التي تدمّر فرصَ بعضهم البعض للحصول على ما نريد، وأنّ أفضل نظام سياسي هو النظام الذي ننشئه بموافقتنا على منح الدّولة السلطة لفرض السلام، هذه هي أفضلُ فرصة لديْنا لممارسة الصواب، وتجنب الخطأ. وكانت مساهمة "جون لوك" (1632 - 1704) في هذه المرحلة حاسمة، كما كانت مساهمتُه أقلّ نحو النّظرية العلمية الصّريحة للأخلاق منها نحو نظرية المعرفة التّجريبية الشاملة؛ سرد للمعرفة الإنسانية المتأصّلة في التجربة الحسية. وأتى شرح لوك بهذه الطريقة: "دعْنا نفترض أنّ العقل، كما نقول، ورقة بيضاء خالية من أيّ شخصيات، ودون أيّ أفكار، فكيف يحدُث الأمر؟ مِن أين يأتي هذا المقدار الشاسع المزدحم من التخيّلات التي رسمها الإنسانُ عليه بمجموعة متنوّعة لا حصر لها؟ أين لديه كلّ مواد السببية والمعرفة؟ أجبْ على

كلّ هذا بكلمةٍ واحدة من الخبرة[1]. ومِن هنا تأسّست معرفتنا، ومن ذلك اشتقت نفسها. وتستخدم ملاحظتنا سواء عن الأشياء المحسوسة الخارجية أو عن العمليات الداخلية التي يستقبلها وتعكسها عقولُنا بواسطتنا، وهذا الذي يجمع التّفاهمات وموادّ التفكير، وهذان هُما ينابيع المعرفة، ومنها نستمدّ أفكارنا التي لدينا، أو يمكن أن نمتلكها بشكل طبيعي[54].

إذا كانت التّجريبية/ المنهج التجريبي هو أكثرَ الوسائل فعاليّة ودقّة في توليد المعرفة، فيجب دارسة المعرفة الأخلاقية من خلال الأساليبِ التّجريبية. وباختصار، فقد جعلت مصداقيّةُ التجربة الحسابات العلمية للأخلاق أكثرَ منطقيّة. لم يقترح لوك مطلقًا سردًا علميًّا للأخلاق، على الرّغم من أنّه كان ينوي القيام بذلك، وفي الواقع، كان في طريقه لأحدِها[55]، مثل غيره من الفلاسفة الطبيعيّين في عصره، وكان الدافع وراء مقاربة لوك تجاه الأخلاق هو الرغبةَ في تجنّب النزاعات الطائفية التي تميّز العصر، وأيضًا لإقناع المشكّكين في الأخلاق، ولكي يتناسب مع المنظور الميكانيكي للعالم[56].

كان مِن بين السّمات الرئيسية لأساس لوك ذات الصّلة بنظرية الأخلاق روايته الجديدة عن كيفية تطور الأفكار الأخلاقية. وهذه الأفكارُ ليست النّتاج المباشر للتجربة، ولكن يتمّ تجميعها من الأفكار المكتسبة مباشرة من التجربة.

أطلقَ لوك على هذه الأفكار اسمَ "أوضاع مختلطة"؛ نظرًا لأنّ الأوضاع المختلطة يتم بناؤها بواسطة مفكّرين من البشر، فإنّها لا تمثّل حقيقة مستقلّة. وبدلًا من ذلك، فهي:

---

(1) في حياةِ الإنسان مجموعتان من الأفكار؛ الأولى أساسية يولَد بها، جاهزة للتفعيل مع النموّ، وهي فطريّة لا تتغير ولا تختلف بين البشر (مثل خيرية الصدق والأمانة مثلًا في مقابل الكذب والخيانة، ومثل أنّ 2 أكبر من 1 أو أن الشيء أكبر من أي جزء من أجزائه، وأن الشيء كذلك لا يكون موجودًا ومنعدمًا في نفس الوقت، إلخ)، وأمّا الثانية فهي مكتسبة قابلة للتغير مع الوقت من الأسرة والمجتمع والعالم من حوله، ومحاولة تصوير الإنسان بأنّه لا يملك إلّا أفكاره المكتسبة فقط دون الإشارة إلى أفكاره الفطرية البدهية التي يولد بها: هو ما يهدم قيمة الإنسان ومرجعيته الأخلاقية في أي فلسفة تحاول التحدّث عن الأخلاق، وصدق الله القائل: {**وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا**} سورة الشمس 7: 10(س).

"نماذج أوليّة صُنعت بواسطة العقل، لترتيبِ وتصْنيف الأشياء بناءً عليها"[57]. ولأنّ الأفكار الأخلاقية صُنعت بواسطة مفكّرين بشريّين، فيمكننا أن نحصلَ على معرفةٍ دقيقة عنها، ويمكننا أنْ نرى بوضوح ما يمكن استنتاجه منها؛ لهذا السبب ادّعى لوك أنّ المعرفة الأخلاقية قادرةٌ على الإثبات والبرهنة[58].

وبعبارة أخرى، عرّف "الخير "بأنّه الشّيء الذي يجعلنا نشعر بالسعادة، و"الشّر" بأنه السبب وراء شعورنا بالألم[59]. وعلى هذا الأساس، قال لوك: إنّ سلطة الأخلاق والقانون تأتي من أيّ نوع من السلوكيات التي ستجلبُ لنا الثواب مقابلَ السّلوكيات التي من شأنها أن تجلبَ لنا العقاب، الثواب يجلب لنا السرور، وبالتّالي فهو جيد، في حين أنّ العقاب يجلبُ لنا الألم، وبالتالي فهو سيّئ، كما لخّصها ماركيزْ دي كوندورسي: "بنفس الطريقة، وعن طريق تحليل مشاعر السرور والألم، يصل الرجال إلى أصل أفكارهم عن الأخلاق، وأساس المبادئ العامّة التي تشكّل القوانين العادلة الضرورية والثابتة، وبالتالي نكتشف الدوافع الملائمة التي تجعل سلوكَهم متوافقًا مع تلك القوانين، والتي تستمدّ من طبيعة شعورنا، والتي تسمّى بشكل غير مناسب دستورنا الأخلاقي"[60].

عصرُ النّضوج

بحلول القرن الثامن عشر، كان مفكّرو أوروبا واثقين على نحْوٍ متزايد من أنّ البشرية قد نضجت، لدرجة أن تكونَ قادرةً على إصدار أحكامٍ دون اللّجوء إلى السلطة الخارجية أو التقاليد، أو الكنيسة، أو الرب. وكان الخطاب - بالطبع - أكثرَ تضخيمًا ممّا يمكن أن يبرّره الواقع، وكان الدّعاة أكثر شعبية من المثقفين، ولكن اكتسبَ عصرُ التّنوير بشكل واضح قوتَه الأيديولوجية الدّافعة، وإنجازاته في الرياضيات والعلم كانت لا مثيلَ لها. أثبت العلمُ الحديث مرارًا وتكرارًا أنّ طريقته لفهْم العالم الطبيعي بشكلٍ منهجي تتفوّق على أي بدائل. ولقد رسّخت الفلسفة نفسها كقوّة قويّة مستقلّة عن اللاهوت، وقادِرة على تحدّي سلطة وشرعية النظام القديم، وكان هذا هو عصرَ التّنوير الذي كان من المتوقّع أن يبدّد كلّ ظلال الخرافات، وكان مفكرو عصر التّنوير على ثقة من أنّ تجربة العالم والبشر مفهومة، واضحة بالكامل للعقل، وأنّ هذا هو السبب الوحيد الذي سيقود إلى حضارة إنسانية عظيمة.

كان الفلاسفةُ في بريطانيا العظمى، والفلاسفة في فرنسا، والتنويريّون في ألمانيا - على حدّ تعبير موسوعة ديدرو - : "هُم أولئك الذين "يدوسون على التحيّز، والتقاليد، والتّوافق العالمي، والسّلطة التي تستعبد معظمَ العقول، ولا تجرؤ على التّفكير لنفسها، والعودة والبحث عن أوضحِ المبادئ العامّة، وعدم الاعتراف بأيّ شيء إلّا بعدَ تجربته ومعرفةِ أسبابه"[61] هذا وقد تباينتْ نغمةُ وطموح هؤلاء المفكّرين وجمهورهم من باريس حتّى برلين، ومِن أدنبرة إلى فيلادلفيا، ولكنّهم تشاركوا في نفس الشّعور، وهو فزعُ وعتمة العقول التي لا تحتاج إلى أشعّة الشمس وسهامِها السّاطعة؛ ولكنْ تحتاج إلى المعرفة الطبيعية التي تبدّد هذا الظّلام"[62] وبَدَا الوعدُ بالتّحرر من عبودية الجهْل والخرافات والأخطاء جاهزًا للوفاء به[63].

لقد حدثَ تحوّل هامّ في فهْمِهم للغايات أو أغراض الأخلاق على مرّ العصور، وتمّ الأخذُ في الاعتبار أن أهمّ غايةٍ للبشرية تتمثّل في التّفكير والتأمّل في الرب، وتصحيح طبائع الأفراد، سواء وحدهم أو في المجتمع، وفقًا للنيّة الإلهية. يتكوّن القانونُ الأخلاقي من المبادئ التي تميل نحو تحقيق هذه الغايات، ولكن تخلّت الفلسفةُ الجديدة عنْ هذه المُثُل الغائيّة، وأصبحت غايةُ الأخلاق الآن هي السّعادةَ في هذه الحياة، بدلًا من الاتّحاد مع الربّ أو كمال الصّفات التي وهَبَها الرّب. وحلّت الأخلاقياتُ العلمانية الدنيوية، المرْتَكزة على أساسٍ طبيعي واسِعِ النطاق محلَّ الأخلاقيات ذاتِ الدوافع اللاهوتية الأخرى.

ولتحقيق هذه الغاية، وللإجابة على هذا التّساؤل: ما الذي جعل الدّين والميتافيزيقيا غامضة؟ يجب أن يجيبَ العلمُ عن هذا السّؤال ويزيلَ هذا الغموضَ بهذه الروح. وقد واصل الفلاسفةُ البحثَ عن مصادرَ جديدةٍ للنّظرية الأخلاقيّة في علم الإنسان والطّبيعة الشامل[64]. في هذا المَسْعى الأكبر، كانت دراسة الأخلاق للمُضيّ قُدُمًا بنفس الطّريقة التي اتّبعتها أيّ دراسة علمية أخرى. كان يعتمد هذا التفاؤل - طبيعيًّا - على الفلسفة، بمعنى أنّ الأشياء الوحيدة التي تدخُل في التفسير هي أشياءُ مادية، يمكن وصفها تجريبيًّا[65]. وكما هو الحال هنا في العديدِ من مجالات التّفكير الأخرى، تمّ أخذ تجريبيّة لوك كدليل، ولاحظَ كوندورسيت عندَ سرْد كتاب لوك عن تطوّر الفكْر العقلاني

في البشرية المنشور في عام (1794)، أنّ لوك "أمسك بطرفِ الخيط الذي ينبغي أنْ تسترشدَ به الفلسفة، وأنّ جميع الأفكار هي نتيجة عمليات تُدار في عقولنا، وتعتمدُ على الأحاسيس التي نستقبلُها، ولهذا السبب كتب: سيتمّ قريبًا تبنّي تجريبية لوك "مِن جهة جميع الفلاسفة"، وذلك على أمل أن يتمّ تطبيقُها على: "العلوم الأخلاقية، والسياسة، والاقتصاد الاجتماعي، وسيكونون قادرينَ على تحقيق تقدّمٍ في هذه العلوم، كما كان الحال في العلوم الطبيعية"[66].

في البداية على الأقلّ، جعلت أفكارُ لوك العلومَ الإنسانية امتدادًا للعلوم الفيزيائية[67]. وكتب "ديالي مبيرت" أنّ: "لوك قد اختصر الميتافيزيقيا إلى ما كان يجب أن تكون عليه في الواقع، فيزياء الروح التّجريبية"[68]. إذا كانت تجريبية لوك هي الدليلَ المناسب فإنّ ما قام به نيوتن من إنجازات شيء لا مثيل له. وبعدَ نيوتن، كان هدفُ علم الإنسان هو تحديدَ السّمات الأساسية للحياة الأخلاقية للإنسان والقوانين أو المبادئ التي ترتبط بها، وذلك للسّماح بتفسيرٍ عامّ للظواهر الأخلاقية. وكانت طموحاتُ هذا البرنامج أكثر من مجرّد فهْم وإدراك، وبمجرّد أن يحقّق العلماء الأخلاقيّون مستوى من التّفسير النّيوتوني، ستصبح القوة والسّيطرةُ التّنبؤية ممكنةً في العلوم الفيزيائية، وستكون متاحةً في العلوم الأخلاقية أيضًا. وهذا من شأنه أنْ يجعل العلمَ العملي العامّ يقوم بتحويل القانون والسياسة[69].

الفصلُ الثّالث
مدارسُ التّنوير الثلاث



القلقُ والإزعاجُ طويلُ الأمدِ والعميق

أثارَ التّنويرُ التفاؤلَ حول قوّة العقل البشري لفهْمِ العالم الطبيعي بشكل منهجي؛ ليكون بمثابةِ دليلٍ موثوق للواقع العملي للشّئون الإنسانية. وبحلول القرن الثامن عشر امتدّ هذا التفاؤلُ بشكل كامل وصريح إلى نموذج بناءِ علمٍ أخلاقي للإنسانية، وأيضًا أساس علمي للأخلاق نفسها.

وعلى مدى القرنيْن التّاليين، ظهرت اختلافاتٌ هامّة في استراتيجيات بناء أساس علميّ للأخلاق، وتتعلق هذه الاخْتلافات بالطّريقة المحدّدة لكلّ إستراتيجية، والتي تحاول مِن خلالها ربطَ العالم الأخلاقي بالعالم التّجريبي. وكانت الثلاثُ استراتيجيّات الأكثر تأثيرًا هي: النزعة العاطفية، ونزعة المنفعة، والأخلاقيات التطورية.

- تحدّد العاطفية الظواهر الأخلاقية الأساسية - الصالح والفاسد والصواب والخطأ، وما إلى ذلك - بالمشاعر أو العواطف، بدلًا من الأشياء أو الأفعال نفسها.
- تبدأ النّفعية بفهْم هوبز ولوك للخير والشّر من حيث السرور، وتضيف أنّ كلّ الأخلاق تتكون من حسابِ مقدار السّرور أو الألم التي تنتج عن الأفعال.
- تقول الأخلاقيّاتُ التّطورية إنّ البشرَ هُم نتاج التطور، وتحاول ربطَ التقدم الأخلاقي بالنمو التطوري[1].

---

(1) الأخلاقُ التطوّرية نسبة إلى نظرية التطوّر التي قدّمها داروين في صورتها الحديثة منذ أكثر من 150 عامًا، والتي تزعم تطور الإنسان من حيواناتٍ سابقة عليه أشبه بالقرود Apes، وتطوّر جميع الكائنات الحية من كائن بسيط وحيد الخلية منذ ملايين السنين بشكل عشوائي، حيث تنتخب الطبيعة الصفات العشوائية للكائن إذا كانت أصلح للبقاء ويهلك الكائن الذي تظهر فيه صفات عشوائية لا تؤهله للبقاء والصراع مع الكائنات الأخرى، جديرٌ بالذّكر

وبمرور الوقت، تمّ تطوير استراتيجيات التّفكير في العلوم والأخلاق، وصقْلها في تقاليد مختلفة تحدد معايير التّفكير البنّاء حول كيفية بناء أساسٍ علميّ للأخلاق. على سبيل المثال: في حين تظلّ حقيقة التطور البشري ذاتَ أهميّة قصوى لعلم الأخلاق، لا أحدَ يحاول الآن مساواةَ النّماء الأخلاقي بالنماء التطوري. ولكنْ حتّى في ابتكاراته، يميلُ علمُ الأخلاق للعمل ضمن الحدود التقريبية التي تحدّدها هذه الاستراتيجيات.

النّزعةُ العاطفية

ظهرتِ النزعةُ العاطفية في القرن الثّامن عشر جزئيًّا؛ استجابةً للشعور بأنّ بعض النظريات الأخلاقية الرّائدة لم تُظهرِ الطّبيعة البشرية بشكل كافٍ في شرح الدّوافع الأخلاقية؛ لماذا يميل البشرُ إلى التصرف بشكلٍ صحيح؟ وكانت أحدُ الآراء - النّظرة الأنانية[1] - هي أنّ الدافع الأساسي للبشر كان المصلحة الذّاتية. وبرز رأيٌ آخر - الحدس العقلاني[2] - وفيه يفهمُ البشرُ التزاماتهم من خلال التميز العقلاني للخصائص

أنّ هذه النظرية مازالت تتلوّن وتتغيّر إلى اليوم لمحاولة سدّ ثغراتها الكثيرة، حيث فشل التطوريون على مدى تلك السّنوات في إثبات فرضيّاتها الأساسية، فلم يتمّ اكتشاف العدد الهائل من بقايا حفريات الكائنات الحية في طبقات الأرض التي تدلّ على تطورها البطيء جدًّا، والمتدرّج من الأبسط إلى الأعقد عبرَ ملايين السنين، وكذلك ظهرت أنواع قديمة جدًّا من الكائنات الحية التي ظهرتْ فجأة في فترةِ الانفجار الكمبري، وهي كاملة التعقيد دونَ تدرّج. وكذلك اعترف علماءُ الحفريات التطوريين انفسهم بالظهور المفاجئ لكلّ حفريات الكائنات الحية المكتشفة في مختلف الحقبِ الجيولوجية ثمّ ثباتها على ما ظهرت عليه دون تغيير، وبشكل مُشابه جدًّا أو متطابق مع ما هي عليه اليوم (التمساح كما هو منذُ مئات ملايين السنين، وهكذا)، حتّى الكائنات التي انقرضت (راجع كتابات التطوري ستيفن جاي غولد وزميله نيل إلدرج، واللّذيْن اعترفَا بالمشكلة، وهُمَا يحاولان تقديمَ حلولٍ افتراضية لسدّ هذه الثغرة الكبيرة في فرضيتهما عن التوازن المتقطّع)، وكذلك التخبّط الكبير بين التقارب الجيني بين أنواع متباعدة أو الاختلاف الجيني بين أنواع متقاربة على شجرة التطور المفترضة، ثمّ أخيرًا - وليس آخرًا - لضيق المقام: تساقط جميع افتراءات التطوريّين حول وجود عيوب في أجسام الكائنات الحية ووجود بقايا أعضاء ضامرة أثناء التطوّر من كائناتٍ سابقة، وبقيت في الجسم دونَ وظيفة، وعلى رأسها أجزاء الحمض النووي التي زعموا أنها خردة Junk بلا فائدة) حيث مع التقدّم العلمي تمّ الكشف عن وظائف كلّ هذه الأعضاء والأجزاء، وعلى هذا نرى أنه لولا الماكينة الإعلامية الضخمة التي تساند نظرية التطور (كونها التفسير المادي الوحيد لظهور الحياة على الأرض وتنوعها)، ولولا المساندة الرسمية والسطوة الأكاديمية لها: لما كان يمكن أن تستمرّ لبضعة سنوات، خاصّة مع تاريخها العلمي المليء بتزوير الأدلة والتلاعب في الحفريات خاصة النوع الانتقالي منها(س).

الأخلاقية. لكنْ هل يهتمّ البشرُ فقط بمصالحهم الذاتية؟ هل كانت موجّهة نحو الحياة الأخلاقية في المقام الأوّل من خلال قدرتهم العقلانية؟ شكّك أصحابُ المذهب العاطفي في الرأيْن، فقد اعتقدوا أنّ علمَ الإنسان الحقيقيّ سيكتشف أنّ البشر غالبًا ما يتمّ تحريكُهم للتصرّف بشكل صحيح عن طريق الخير، وكذلك الأنانية؛ أنّ المودّة غير الأنانية لعبت دورًا مهمًّا في شرح الحياة الأخلاقية. وتلعب عاطفة الإيثار دورًا هامًّا في تفسير العالم الأخلاقي[3]، كما يعتقدون أنّ العواطف تنبعُ من صميم الحياة الأخلاقية. وضعت العديدُ من الشّخصيات البارزة أساسَ التقرير العاطفي: أنتوني آشلي كوبر، المعروف باسم إيرل شافتسبري الثالث (1671 – 1713)، فرانسيس هوتشون (1694 – 1746)، وأيضًا، آدم سميث (1723 – 1790) من بينهم[4]. ولكن يمكن القول إنّ الشّخصية المركزية هي ديفيد هيوم (1711 – 1776).

ومِن خلال العيش في وسط القرن الثامن عشر، فهِمَ هيوم الضغوطَ النّاتجة عن التجريبية السائدة في هذا الوقت. وتبنّى هيوم هذا المثَلَ بالكامل، وسعى لفهْم الفكر والشّعور الأخلاقي من خلال ظواهر يمكن ملاحظتها، ويعدّ العنوانُ الفرعي لمقالته "الطّبيعة البشرية" محاولةً لإدخال الطريقة التجريبية للتفكير في الموضوعات الأخلاقية. في مقدّمة المجلّد، كتب: "ومع ذلك، يجب أن نسعى جاهدين لجعل جميع مبادئنا شاملةً قدرَ الإمكان، من خلال تتبّع تجاربنا إلى أقصى حدّ ممكن، وشرح جميع الآثار والأسباب، ولا يزال من المؤكّد أنّنا لا نستطيع تجاوزَ الخبرة، وأيُّ فرضية تتظاهر باكتشاف الصّفات الأصلية للطبيعة البشرية ينبغي رفضُها باعتبارها جريئة وخيالية"[5].

إضافةً إلى ذلك لاحظ هيوم – أيضًا – أنّه على عكس العلومِ الأكثر صرامة، لا يمكن لعلم الأخلاق الاعتماد على تجريبٍ صارم. وبدلًا من هذا: "يجب علينا إذًا استنباطُ تجاربنا في هذا العلم من ملاحظة حذرة للحياة البشرية"[6]. وأرادَ هيوم أن يفعلَ للعقل ما فعلَه نيوتن للميكانيكا. وكما قال أندرو جانياك: "بالنسبة إلى هيوم، كان هذا يعني اتّباعَ طريقة نيوتن التّجريبية من خلال تقديم

وصفٍ مناسب للظواهر الطبيعية ذات الصلة(1)، ثمّ إيجاد المبادئ العامّة التي تعتمد عليها"[7].

ولعلّ أبرز ما يميّز عملَ هيوم الفلسفي هو مذهبُه الطبيعي وشكوكيّتُه[8]، ويمكن رؤية مذهبه الطبيعي في محاولتِه الأساسية للاعتماد - فقط - على المعرفة التّجريبية، بدلًا من التركيز على نداءات العقل أو الحدس الميتافيزيقي. وشكوكيّتُه تتبع ذلك. كيف؟ في نظر هيوم، تأتي معرفتُنا من الإدراك، و"لا يوجد شيء على الإطْلاق حاضرًا في العقل غير تصوّراته، وجميع تصرّفات الرؤية، والسمع، والحكم، والمحبة، والكراهية، والتّفكير، تندرج تحتَ هذه الفئة"[9]. وبالنسبة لهيوم، ليس لدينا أيّ اتّصال تجريبي مع الواقع، ما نمتلكه هو تصوّراتٌ عن الواقع. إذًا يتوسط الإدراكُ الحسّي الواقعَ بالنسبة لنا[10]. التجريبية الحقيقية بالنسبة لهيوم تعني أنّه يمكننا معرفة تصوراتنا فقط، وليس الأشياء الفعلية التي تتعلق بالتصورات[11]. وكان للدّور المشكّك في تجريبية هيوم نتائجُ هامّة على تطوّر فهم الأخلاق[12]. وبالنظر إلى الاختلاف بين شافتسبري وهيوم، بالنّسبة لشافتسبري، يهدف إلى عقلٍ مستقلّ - وترتيب القيم التي يمكن فهمُها من خلال الاستنباط. وفي ضوء ذلك - تنعكس المشاعر الأخلاقية - الميلُ البشري لتقييم الأمور والحكم عليها معنويًّا، وتعبيرًا عن هذا النظام الأخلاقي.

وفي المقابل، قادتِ التّجريبية هيوم إلى استنتاج أنّ التّقييم الأخلاقي يعبّر ببساطة عن مشاعر الشخص، ومواقفه، فيما يتعلّق بشخصٍ ما أو موقفه، ومثل هذه المشاعر هي مجموع ومضمون الحياة الأخلاقية، ولا يمكن أن تكون مرتبطةً بأيّ نظامٍ أخلاقي موضوعي ومستقلّ عن العقل[13].

---

(1) معلومٌ تاريخيًّا اطّلاعُ نيوتن على الكثيرِ من كتابات علماءِ المسلمين الذين قامت على أكتافهم النهضةُ الأوروبية الحديثة في شتى مجالات العلوم والحضارة، حتى أنّه شابههم في التوحيد وتركِ الثّالوث والاعتقاد بأنّ عيسى - عليه السّلام - رسول وليس إلهًا أو ابنَ إله (وله رسائل وكتابات وسِجالات في ذلك عرّضته للكثير من المتاعب)، يقول روبرت بريفولت Robert Briffault في كتابه (صناعة الإنسانية Making of Humanity) صـ200: "إنّ روجر بيكون درس اللغة العربية والعِلم العربي في مدرسة أكسفورد على يد خلفاء معلمي العرب المسلمين في أسبانيا، وليس لروجر بيكون - ولا لسمِيّه الذي جاء بعدَه - الحقّ في أن يُنسب إليهما الفضلُ في ابتكار المنهج التجريبي، فلم يكن روجر بيكون إلّا رسولًا مِن رُسل العلم والمنهج الإسلامي التجريبي إلى أوروبا المسيحية"(س).

إذًا كيف يحدثُ التّقييم الأخلاقي؟ وفقًا لهيوم، يعدّ العقلُ ضروريًّا لفهْم وقائع الموقف، أو المعضلة، ولتعقب العواقب المحتَمَلة لمسار العمل. ومع ذلك العقل في حدّ ذاته لا يمكن أن يحدّد ما هو صالح أو فاسد. وفي الواقع، لا يمكن افتراضُ أيّة استنتاجات أخلاقيّة من خلال فرضيّات واقعية وحدها. هذا هو "قانون هيوم": (لا يمكن اشتقاقُ ما يجب أن يكون: ممّا هو كائن). حيث جادل إذا كان العقل هو الذي يحرّكنا نحو الفعل الأخلاقي بالطريقة التي تقوم بها المشاعر، على حدّ تعبيره المشهور، فالسبب أنّه "عبدٌ لهذه العواطف، ومَدينٌ لهذه المشاعر" مثل: الخوف، والرغبة، والاشمئزاز، والأمل، والفرح، والحب، والكراهية، وما شابه ذلك. وكتب: "أنْ يكون لديك شعورٌ بالفضيلة، ليس سوى الشّعور بالرضا عن نوع معين من التفكير في صفةٍ ما"[14] ومن هنا:

"عندما تصفُ فعلًا ما من شخصٍ بأنّه خبيث، فأنتَ لا تقصد شيئًا، ولكن وفقًا لطبيعتك فيكون لديك شعور أو مشاعرُ باللوم النّاتج من التأمل فيها"[15].

وأيضًا:

"لماذا يكون الفعلُ أو الشّعور أو التصرّف فاضلًا أو خبيثًا؟ بسبب أنّه يسبّب السرور أو الحزن من نوع معيّن، ولذلك، عندما نقدّم سببًا من حيث السرور أو الحزن، فنحن نفسّر بما فيه الكفاية الرذيلة أو الفضيلة[16]. [هذه] الاختلافاتُ الأخلاقية تعتمدُ بالكامل على بعض المشاعر الخاصة بالألم والسرور"[17].

وباختصار فإنّ الخيرَ والشّر لا يختلفان عن السّخونة والبرودة، لا نستطيع معرفتَهم إلّا من خلال مشاعر معيّنة، ندركُ الخيرَ من خلال الشّعور بالسّرور والموافقة الاجتماعية، وندركُ الشرَّ من خلال الشعور بعدم الارْتياح والألم من الرفض. يمكن أن تكونَ تجربتُنا جسدية أو نفسية، مباشرة أو غير مباشرة، كما هو الحال في العاطفة التي نعبّر عنها عندما نفكّر في موقفٍ أو إجراء. وتحصل الصّفة على الموافقة عندما تكون مقبولةً للشخص الذي يمتلكها أو للآخرين، أو تكون مفيدةً لمالكها أو للآخرين. فهْمُنا للفضيلة والرذيلة يعتمدُ على استجابتِنا العاطفيّة لأيّ فعل، أو موقف، أو شخصية. فما الشّيء الذي تسمح به الأخلاق؟ وما الذي تدينه؟ هذا السّؤالُ تجريبيّ الآن: فعندما نتعلّم ما يوافق عليه الناسُ أخلاقيًّا، وما يرفضونه، نكتشف الادّعاءات الأخلاقية[18].

في ظاهر الأمر، يبدو أنّ هذا سيؤدّي إلى نسبيّة واضحةٍ لأنّ الناس يختلفون بوضوح فيما يتفقون عليه، وما يعارضونه، لكنّ هيوم قلّل من شأن كلٍّ من الخطأ الأخلاقي والخلاف الأخلاقي، فهو اقترح أنّ الإنسانية تتّحد من خلال التصرّف المشترك بين الأفراد للاتّفاق على مشاعر الموافقة والاستنكار. وهذا التصرّفُ أو القدرة على الاتّفاق يسمّى "التعاطف". ويطلب منّا هيوم أن ننظر في:

طبيعة وقوّة التعاطف؛ حيث تتشابهُ عقولُ جميع الرجال في مشاعرهم وعملياتهم: فلا يمكن دفع أي شخص بواسطةِ أيّ عاطفةٍ لا يتعرّض لها الآخرون بنفس الدرجة، كما هو الحال في الأوتار التي لها نهايات مُتساوية، فتتّصل حركةُ الشّخص مع البقية، فتمرّ جميعُ المؤثّرات من شخص إلى آخر، وتنتج حركات مُتطابقة في كلّ مخلوق"[19].

مِن خلال تشابهنا مع البعض وقرْبِنا من آخرين يتمّ توصيل المشاعر بشكل متعاطف، ومشاركتها. هذا يختلف - بالطبع - كلّما تشابهنا مع الآخرين وكلّما اقتربنا، اقتربنا من التّعاطف، والعكس صحيح أيضًا. ومع ذلك، ففي النهاية، لا يُشكّل أحد أحكامًا أخلاقية بمعزلٍ عن الآخرين، بل في تفاعل مع الآخرين، بينما نتعاطفُ مع آثار أشخاص أو أفعال معيّنة تحدث من حولنا. نتأثّر جميعًا بالتقييمات الأخلاقية للآخرين. هكذا يأتي الفهمُ الأخلاقي المشترك. ومن خلال التواصل الاجتماعي المستمرّ والممتدّ بمرور الوقت، وضعت المجتمعات البشرية أنظمةً أخلاقية معقّدة. وقسّم هيوم الفضائل (وبالتّالي الرذائل) إلى نوعين: الفضائل "الطبيعية" التي لا تعتمد على مجتمع منهجي، بل نشأتْ بشكلٍ طبيعي وتعاوني داخل الروابط الصغيرة، وتتضمن الخيرية benevolence (التي فهِمَ بها هيوم الكرم، والإنسانية، والرحمة، والامتنان، والصداقة، والإخلاص، والحماسة، والفتور، والتحرر)، ورجاحة العقل ("الفخر، أو الاعتداد بالذات، إذا كانت مستندة إلى أسس سليمة ومكنونة")، والقدرات الطبيعية مثل: الذكاء، والحكمة، والبلاغة، وروح الدعابة. علاوة على ذلك، هناك الفضائل المصطنعة التي نشأتْ في ظروف لاشخصية وجدت ما يعبّر عنها في الاتفاقيات التي توجّه التعاون نحو الصالح العام. وهي تتضمّن الأمانة فيما

يتعلّق بالملكية (أو حقوق الملكية)، صدق الوعود، ولاء الفرد للحكومة، التكييف مع قوانين الدّولة (للقادة السياسيّين)، الحياء والعفة (للنساء) والخصال الحميدة. "كلّ ما ذُكر هو مجرّد اختراعات بشرية لمصلحة المجتمع"[20].

وعلى الرّغم من أنّ هذا الوصف الأخلاقي قدّم تحليلًا طبيعانيًّا لطبيعتها ومحتوياتها، إلّا أنّ تأثير هيوم اللّاحق اتخذ مسارًا غير مباشر. ولكن في عصره، شكل تقريره عن العلم نظرية آدم سميث الجديدة المتعلقة بأساس التشريع[21] وألهَمَ تقريرُه عن الأخلاق من حيث السعادة والحزن جيرمي بيثام (1748 - 1832) لصياغةِ الصّورة النموذجية لمذهب النفعية.

النّفعية

عندما لاحظ هيوم أنّ "الفروق الأخلاقية تعتمدُ بشكلٍ كامل على مشاعر معينة مميزة من الفرح والحزن"؛ أوْلى اهتمامًا كبيرًا للحزن والفرح، الذي يشعر به الفاعلون الأخلاقيون عندما ينظرون إلى السمات الشخصية للآخرين(1)، ويرى أنّ المشاعر التفاعلية تكشف لنا ما تتمحْور حوله سمات الشخصية الجيدة والسّيئة.

أراد - أيضًا - "بينثام" علمًا للأخلاق، ولكن رغم أنّه أخذ إلهامه من هيوم[22]، إلّا أنّ ما جمعه من نصوص لم تكنْ من النصوص التي تركها هيوم. يقول بنثام عن كتاب هيوم عن الطبيعة البشرية: "إنّ أسسَ جميع الفضائل تكمنُ في النفعية، موثقة هناك"، ويقول: "بمجرّد أن قرأت هذا الجزء من العمل الذي يمسّ هذا الموضوع؛ شعرت أنّني كنت أعمى، وعاد لي البصرُ مرّة أخرى"[23]. وعلى الرغم من أنّ الإنسان قد يحكم

---

(1) يقودنا التجرّدُ التّام والحيادية التامّة للاعتراف بأنّ أيّ محاولة للحكم على الأخلاق خارجَ إطار الدين ومرجعية الخالق الأعلى (ومهما نجحت في وقت أو مجتمع معين)؛ إلّا أنّها ستظلّ دومًا (نسبيّة) لا تحكمها أيّ قاعدة ثابتة أو حكم عام أو موضوعي، وإنّما يحكمها تنوّعُ واختلاف الناس، وربّما النشأة والمجتمع، فمثلًا تختلف أسبابُ الفرح والحزن بينهم في الخُلق الواحد، بل وقد يحبّ أحدُنا خُلقًا ما في وقت معيّن ثمّ تتغيّر قناعاته وتثبت على كرهه في وقتٍ آخر حسبَ نفعيّته، أو ما يترتب عليه، وهكذا؛ أمّا الدّين فيؤمّن موضوعية للأخلاق، فينصّ على صحيحها وسقيمِها من الخالق (مصدر أعلى فوق البشر)، ثمّ ينصّ على حالات الاستثناء في قبول أو رفض كلّ خُلق بالصورة التي لا تهدم الأصلَ الثّابت أو الموضوعي له (مثلًا إباحة الكذب على العدوّ في الحرب أو التعذيب مع بقاء أصل حرمة الكذب وكرهه)، حيث يُباح الخُلق أو يُمنع لظرف طارئ ثمّ يعود كما كان بعد زواله(س).

بشكلٍ اعتيادي على السيّئ والجيد من حيث الصفات الشخصية، إلّا أن بنثام اعتقد أنّ هذه الممارسة لا يمكن الدفاع عنها، وبدلًا من ذلك، رأى أنّ الأخلاق يجب أن تقوم على العواقب المبهجة والمُحزنة للأعمال، وغيرها.

لذلك سعى بنثام للتخلّص من نهْج هيوم الذي يركّز على السمات، ولكن في تحقيق ما ينبغي فعله فقط بشأن ما يجلبُ السّرور ويمنع الحزن، سعى - أيضًا - إلى التخلص من الفهْم الأقدم: وهو أنّ بعض الأشياء محْظورة أو إجبارية، بغضّ النظر عن مقدار السرور التي يمكن أن تجلبه أو الأسى الذي تمنعه، عن طريقِ القيام بخلاف ذلك.

على سبيل المثال: في الرأي الأسكولائي القديم، كان يُعتقد أنّ طبيعة البشر تكشف عن قوانين أخلاقية طبيعيّة يجب معاملتها بطرق معينة، وفي تصوّر "جروتيان" ربّما تضع حقوقُ الإنسان قيودًا على ما يجوز لشخصٍ أن يقوم به تجاه شخصٍ آخر. في حين أنّ بنثام لم يكن أوّلَ مَن يقترح النفعية، ولكن الطريقة التي استخدمها أصبحتِ النموذجَ الأصلي لكلّ النظريات المستقبلية[24]. وقد لخّصت صياغة بنثام الأنيقة الأخلاقَ في مبدأ واحد: يُقصد بمبدأ المنْفعة المبدأ الذي "يوافق أو لا يوافق على أيّ فعل مهْما كان، وفقًا لما يبدو عليه من كوْنه يزيد أو ينقص سعادة الطّرف الذي نبحث اهتمامه"[25].

لماذا أعاد بنثام وصفَ الأخلاق بهذه الشّروط الجديدة؟ وما الذي يفسّر صياغته للنفعية؟ جزء من الإجابة هو أنّ بنثام كان مُصلحًا أكثرَ من العديد من المنظّرين الأخلاقيّين الآخرين في عصره. وأعرب عن أمله في إنشاء نظامٍ أخلاقي يدْعَم وضعَ قوانين جديدة وأفضل من أجل تحسين حياة المواطنين[26]. ويرى أنّ الأخلاق والتشريع لهما قواعدُ مُماثلة، حيث إنّ كليْهما جزءٌ من الأخلاق بالمفهوم الواسع. وكان المعنى الواسع للأخلاق هو: "فنّ توجيه تصرّفات البشر لإنتاج أكبرِ قدْرٍ مُمكن من السعادة لصالح الأطراف المعنيّة"[27] والاختلافُ الرّئيسي بين الأخلاق بالمعنى الضيّق والتشريع متعلّقٌ بالأفعال الموجهة، فعندما يوجّه الشخص أفعاله وتصرّفاتِه، فهذه هي الأخلاقُ بالمعني الضيق. ولكنْ عند توجيه فردٍ أو مجموعة من الأفراد تصرّفات الآخرين فهذا هو التّشريع.

رأى بنثام أنّ نظرياتِ الأخلاق المعروفة في عصره - وخاصّة نظريات الفضيلة - أخذت القاعدة الأساسية من التّقييم الأخلاقي؛ لتكون شخصيّة الفرد. ولكنْ إذا كانت هذه الرّؤية صحيحة، فسيكون الموقفُ الأخلاقيّ صعبًا، وفي بعض الأحيان مستحيلًا. وفي النهاية، إذا كانت الشخصية هي هدف التقييم الأخلاقي، وغالبًا ما تكون الشّخصية غير قابلة للتّمييز، عندها سيكون فرض أيّ نوع من القانون المدني على شخصيّة فاضلة أمرًا صعبًا عمليًّا[28]. أمّا الأفعالُ فهي أسهلُ في التقييم؛ لذلك اقترح بنثام نظرية أخلاقيّة اتّخذت الفعل بدلًا من الشّخصية كأساسٍ للتّقييم الأخلاقي. من وجهة نظر السياسة والاجتهاد القضائي، من الأسهل إنفاذُ القوانينِ على الأفعال، وليس الشّخصية. لذلك في نظر بعض مفكري التنوير، كانت فضيلةُ النّفعية على عكس أي نظرية أخلاقية سابقة: تسمح بتقييم الصواب والخطأ من الناحية التّجريبية.

لم يقتصرْ طموحُ بنثام على رغبتِه في قوانين قابلة للنّفاذ بشكل علمي، بل تطلّعاته إلى طرق الاستقصاء العلميّ لعبت دورًا كبيرًا أيضًا. فمِن ناحية نجد بنثام أكثرَ استخدامًا للطّرق العلمية من هيوم. وقد تجاوز هيوم الاهتمامَ المحْض بعلمٍ للأخلاق الإنسانية: فتأمّلاته في المبادئ الفلسفيّة الأولى في كتابيْه الأولين عن الطّبيعة البشرية قادته إلى حافّة التشكّك الجذْري. ولكن لم يهتمّ بنثام بهذه الاعتبارات الفلسفية الخالصة. وكما قال "دوغلاس لونج" هُما:

"يتأمّلان فقط الطبيعةَ المغرية للاستبطان والذّاتية الخاصّة بالعقول الفلسفية الموهوبة والحساسة. أحيانًا يشعرُ المرء أنّ بنثام يتخوّف تقريبًا من الاستبطان. مِن الواضح أنّه كان عازمًا تمامًا، في عمله الفلسفي، على النّظر "خارج" الفاعل البشري إلى عالم "الأحداث" والأحداث الخارجية. كان مجاله "النظام الشامل للأفعال البشرية"، وكان بحثُه عن معايير خارجية قابلًا للإثبات لتحكمه"[29].

رفض بينثام - أيضًا - الاعتمادَ على الحدس أو الحسّ الدّاخلي والأخلاقي، وقد سمّى هذا الاعتماد"ipse - dixitism، " مشتقّة من اللاتينية بمعنى (هو، نفسه، قالها)[30]، واعتقد أنّ المعتقدات التي تبنى على الحدْس أو الحسّ الأخلاقي ليس لديها أيّ إثباتٍ ظاهر إلّا قول

قائلها. هذه أسسٌ عقيمة للمعرفة. فعندما يعتمدُ الاعتقادُ على هذه المصادر يكون الحالُ، كما يقول، أنّ «الأخلاق هي ما تسعد الأفراد، كلّ إنسان يحلمُ بأنّه يفهم الأخلاق، ويتمنّى عدمَ الاستيقاظ من هذا الحلم»[31]. أخذ بنثام من هيوم الأهميّة المركزية للنّفعية في الأخلاق، ولكنْ على عكس هيوم قال: «لا أرى حاجةً لهذه الاستثناءات»، مدّعيًا أنّه يرى أن سلوكَ الإنسان الأخلاقي أكثرُ من مجرّد استجابة للمُتعة والألم، وكرّس جهدَه في تحليل مكثّفٍ للغة الميتافيزيقية، واختزل جميعَ المصطلحات الهامّة إلى أوهام أو ظواهر فيزيائية أساسية[32]. وبناء على هذه الأسس أعرب عن اقتناعه أنّ السّمات الأخلاقية - الخير، الالتزام، الحقوق - يمكن اختزالها في المنفعة[1] إلى مصطلحاتٍ قابلة للدّراسة العلميّة[33]. ومن خلال هذا الاختزال رأى أنّه من الممكن تقديم تصنيف وقياسٍ للمشاعر الأخلاقيّة الأساسية بشكل أكثر دقّة[34]، ومن هنا أتى الـ felicific calculus لبينثام: تصنيف أنواع المُتعة والألم وقياس قيمتهم، حيث رأى أنّ قيمةَ المتعة أو الألم الناتجة تختلف حسب: الشدّة، والمدّة، واليقين، والقرب، وقد يختلف مقدارُ السّعادة أو الألم وفقًا لشدّته، مدّته، اليقين، والقرب، وفيما يتعلق بما إذا كانت التّجربة التي تمّ اتّباعها من نفس النوع. وبهذه الطريقة، يمكن الآنَ أنْ يُعترف لنظرية الأخلاق، التي كانت مشروعًا قابلًا للطّعن، وذاتيًا لعدّة قرون، والآن يمكن بمعايير تجريبية وموضوعية[35].

---

(1) تعدّ أخلاق مثل الإيثار والتضحية هادمةً لفكرة النّفعية المجردة كسبب محرّك لأفعال البشر، ففي الإيثار والتضحية يتخلى الشخصُ عمّا في يده مِن منافع، أو عمّا تحت يدِه من مكاسب (وربّما يتخلّى عن حياته نفسها وهي أغلى ما يملك) في سبيل الآخرين، وفي بعض الأحيان لا يكون على معرفةٍ بهؤلاء الآخرين الذين آثرهم أو ضحّى من أجلهم (مثل شخص ينقذ طفلًا، أو ينقذ شخصًا آخر من موتٍ محقّق مضحّيًا بحياته) فإذا قلنا إنّ هذا الخُلق (التّضحية هنا) فالنّفعية هنا لن تفسّر هذا الخُلق تفسيرًا مطابقًا، حتّى إذا قلبنا المنفعة إلى منفعة الشخص الذي تمّ التّضحية من أجله (كأن يكون قائدًا تعلو قيمةُ حياته عن حياة الأتباع) إذْ ليس هناك قاعدة مُطردة لهذه التضحية، ولن يقبلها أيّ أحدٍ فضلًا عن أنْ يفعلها، وفي الصّورة الأخرى للتفسير لو قلنا إنّ التّضحية سبّبت (السعادة) للّذي ضحّى بنفسه، فهذا أيضًا لا يقدّم قاعدة مطردة لأنه في المُقابل هناك مِن الأشخاص مَن لن يسعدهم خلقُ التضحية ولن يفعلوه، وبذلك تتأكّد لنا (نسبية) الحكم على الأخلاق بعيدًا عن أي ثبات موضوعيّ (مثل الدين) لتبقى دائرة في فلك التّفسيرات المادية أو التفسيرات المتغيرة للفرد الواحد(س).

وفي النّهاية، وجد بنثام أنّ مفهوم المبدأ التّرابطي مفيدٌ لشرح كيف تتّحد وتتجمّع مشاعر الملذات البسيطة في مسألةٍ حسابيّة تشكّل سعادة الإنسان[36]. وقد مهّدَ هيوم - وغيره من مفكّري عصر التنوير الأوائل - الطريقَ للمذهب التّرابطي، وهو عبارة عن رؤيةٍ نفسيّة لكيفية ارتباط الأفكار وإنتاج أفكار جديدة.

كما شرح الميكانيكا ببساطة، من حيث الأشياء الماديّة وخصائصها المادية، ودون اللجوء إلى أيّ تأثير خارقٍ للطّبيعة أو قوي، لذلك أعرب الارْتباطيّون عنْ أملهم في شرح الأفكار بشكل بسيط من حيث الأفكار، وخصائصها، وعلاقتهم ببعضهم البعض. وادّعى بنثام أنّ مشاعر السعادة لدى العديد من الأشخاص ستتقارب، فإذا كان شعورُ شخصٍ ما بالسّعادة يختلف كثيرًا عن شعور شخصٍ آخر، فسيصبح من الصعب التّأكيدُ على أنّ الشيء الصحيح الذي ينبغي أنْ يفعله كلّ شخص هو الشّيء الذي يزيد السعادة بشكل عام. فلماذا يجبُ علينا أن نفعل ما يحقّق سعادة الآخرين إذا لم تتحقّق سعادتُنا أيضًا؟!

وقد وجد بنثام الحلّ، وهو الاعتمادُ على الملاحظات التي وضعها علماءُ الأخلاق السّابقون.

وقال "هارتلي": "إنّ الارتباطية تميلُ إلى جعلنا مُتشابهين، حتّى إذا أصبح الشخص سعيدًا، فالجميع سيشعرونِ بالسّعادة بالتأكيد"[37]. مرّة أخرى، واعتمادًا على عمل هيوم الرّائد في علم النفس الأخلاقي، رأى بنثام وأتباعُه التّعاطفَ باعتباره الآلية التي يمكن من خلالها أن تتوحّد البشرية بهدف سعادتها.

وتمّ اعتبار التعاطفَ من السّمات الإنسانية التي تحدُث بشكلٍ طبيعي، وتتواجد بشكل عام، حيث يمكن لكلّ فردٍ مشاركةُ معايير المتعة والألم[38]. وبسبب التّعاطف الذي يحمله كلّ شخصٍ للآخر فمِن المعقول أنْ يتّحد كلّ ما يجعل الفرد سعيدًا مع ما يجعل الجميعَ سعداء.

تطوّرُ النّفعية عند "ميل وسيدجويك"

في بداية القرن التاسع عشر تقريبًا، تعرّضت نظريةُ النفعية لبينثام وآخرين للنّقد الشديد، وكان من الانتقادات الرّئيسية: أنّ النّفعية قدّمت مفهومًا فقيرًا عن الملذّات والقيم الإنسانية. قام بنثام بتحليل المتعة إلى عنصرين أساسيّين فقط هما: المدّة والشدّة، ونتيجة لذلك اعتقدَ أنّه يمكننا المقارنةُ بسهولة بين الملذات والألم ضدّ بعضِهم البعض، حتّى نحدّد أيًا من الملذّات التي تستحقّ السعي وراءها، وأيّ متعة استمرّت لمدة أطول وكانت شدّتُها أفضل. وعنْ طريق اختزال القيمة بهذه الطّريقة، اعتقد بنثام أنّ لعبة الطفل الصغير "آلة الدّفع" مُساويةٌ في القيمةِ للموسيقى والشّعر، طالما كانت مدّة وشدّة السّعادة التي تنتج منهما متساوية[39].

وقد عارض الفلاسفةُ هذا المفهوم الذي حجبَ العديدَ من الفوارق الواضحة بين الملذات التي تجاوزت الشدّة والمدّة. فمثلًا، أطلق توماس كارلايل على نفعيّة بنثام اسمَ "فلسفة الخنزير"، إذْ يبدو أنّه وضع تجربة الإنسان على قدمِ المساواة مع أيٍّ مِن الكائنات الأخرى القادرة على الشعور بالمتعة[40]. ويبدو أنّ بنثام قد فشلَ في تقديم تعريفٍ مناسبٍ للأخلاق. قدّم "جون استيوارت ميل" (1806 – 1873) صورة جديدة للنّفعية صُمّمت للتغلّب على تلك الانتقادات الجادّة التي واجهتها. وعلى غرار مَن في عصره، رأى ميل أنّ الطّريق الوحيد لتحديد مكوّنات السعادة هو التحقّق والاستقصاء العلمي، لذلك لم يحاول أنْ يجدَ مبادئ أخلاقيّة أساسية عن طريق الحدْس بمعزلٍ عن الخبرة. وبدلًا من ذلك، فقد بدأ بما اعتبرَه المبادئ الأساسية لأخلاق الحسّ السّليم، واشتبق استنباطيًّا مبدأ النفعية كقانونٍ يريح الجميع. وضع ميل مبدأ النفعية على النّحو التالي:

"تنصّ العقيدة – التي تُقبل كأساسٍ للأخلاق "النفعية" أو " مبدأ أعظم قدْرًا من اللذة" – على أنّ الأفعال تكون خيّرةً بقدر ما تتوق لتحقيق السعادة، وتكون سيئةً بقدْر ما تتوق لإيجاد نقيض السّعادة، ويقصد بالسعادة اللذّة وغياب الألم، ويقصد بالشّقاء الألم والحرمان من السعادة[41]".

وقدّم ميل حجتَه أو "برهانه" تقريبًا كما يلي: الدّليل على أنّ أيّ شيء جذّاب أو مرغوب هو أنَّ الناس بالفعل يرغبونَ به، فالجميعُ يرغبون في السّعادة - والسّعادة فقط - لذاتها (أيّ شيء مرغوب يكون مرغوبًا فيه كوسيلةٍ لتحقيق السّعادة)، وحيث إنّ الجميع يتوقُ لإيجاد السّعادة لذاتها، فإنّ السعادة لذاتها هي الشيء الوحيدُ الذي ترغب فيه البشريةُ بشكل عام؛ لذلك تكون السّعادة هي الشيء الذي يستحقّ أن يكون مرغوبًا، لذلك فمِن المنطقيّ تقييم الأفعال بالتّناسب مع مقدار السعادة الذي يدركونه.

ادّعى ميل أنّ الطّريقة الوحيدة لتحديد أيٍّ من الملذّات تعتبر أفضل من غيرها، كان من خلال معرفة ما هي الملذّات التي يفضّلها معظمُ النّاس الذين جرّبوا جميع الملذّات[1]. وهذه الأنواع من التّفضيلات ستظهر لنا الميولَ والتّفضيلاتِ العليا عند الأفراد، التي تتطلّب استخدامًا كبيرًا للقدرات البشرية المميزة. وكتب أنّ الدليلَ التّجريبي قد وضح لنا أنّ الموسيقي والشّعر لهما قيمة أكبر من لعبة الدفع.

وقام "هنري سيدجويك" (1839 - 1900) بتعزيز النّظرة النفعية الواسعة للأخلاق بروح التحقق العلمي، ففي كتابه "أساليب الأخلاق" (1874)، شرع سيدجويك "بمناقشة الاعتبارات التي ينبغي أن تكون قاطعة في تطبيقِ مبادئ الأخلاق الأولى"[42]. وسعى إلى إيجاد إجراءٍ عقلانيّ عن طريقِه يُمكننا تحديد ما الذي ينبغي على الأفرادِ فعلُه، أو ما هو صوابٌ لهم"[43]. وتمّ تصميم طريقة البحث الخاصّة به عن قصد لتشبه البحثَ العلمي في بعض الجوانب الهيكليّة الواسعة. على سبيل المثال: أخذ وجهات النظر الأخلاقية القائمة على الحسّ السليم للبريطانيّين في القرن

(1) الإنسان كائنٌ فريد أكرمه اللهُ بالوعي والعقل الفائقين، وأيّ تعامل ينقله من هذه الرتبة إلى رتبةٍ أدنى منه سيظلّ ناقصًا غير معبّر عن الحقيقة، ويدرك ذلك أصغرُ طفلٍ لمخالفته ما يشعر به حقًّا، فمعاملة الإنسان كجمادٍ وذرّات مادية فقط سيسلبه حرية الإرادة في الأخلاق والسّلوك وهو باطل بلا أدنى شك، ومعاملة الإنسان كالحيوانات سيجعل مقاييسه ودوافعه تبعًا للّذة الحسية والجسدية دون أي اعتراف بالمقاييس والدوافع المعنوية، وعليه لا مكانَ لدى هؤلاء للذّات مثل لذّة العبادة، لذة فعل الخير، وهكذا، فضلًا عن عدم امتلاكهم لمقياس مادي لهذه الملذّات ولا للتفاوت في مقدارها مِن شخصٍ لآخر لانحصارها في الوعي الذاتي لكل إنسان(س).

التاسع عشر - والتي كان متفقًا عليها بشكل عام - لتكوين بياناتٍ من أجل نظرية[44]. وبالمثل، سعى إلى تنظيم الأخلاق بطريقة منهجيّة، بقدر ما قام العلماء بتنظيم بعض مجالات الدراسة التجريبية[45].

وفي نفس الوقت، أثار سيدجويك الشكوكَ حول الأساس التّجريبي للأخلاق، وجادلَ أنّ النفعية تتطلب مبرّراتٍ حدسيّةً غير تجريبية لادّعائها الأساسي[46]. ورغم أنّ هذا الادّعاء لم يكن علميًّا، إلّا أنّه كان لا يزال موضوعيًّا، ويزعم أنّه قادرٌ على توفير قرارٍ أكثر حسمًا للمشاكل الأخلاقية من الأخلاق المسيحية للأجيال السابقة.

الأخلاقُ التّطورية

بينما كان التنويرُ ينحسرُ في أواخر القرن الثامن عشر، فإنّ الطموحات الفكرية ذات الصلة لم تنْتَه معه. وقد أدّى ازدهارُ المعرفة العملية، والتقدّمُ المذهل في الصناعة، والتكنولوجيا، ووصول القوة الإمبراطورية البريطانية التي زعزعت الثقة في مسار التقدّم البشري؛ إلى تأسيس أرضٍ خصبةٍ لوضع نظريات جديدة، وجريئة تساعدُ على فهْم الإنسان. تمثّلت أحد أوْجه القصور الكائنة في عصر التنوير - الذي يهدف إلى وضْعِ أساسٍ علميّ للأخلاقيات - في الفشل في شرح أسباب امْتلاكنا للأفكار الأخلاقيّة، والمشاعر، إلّا أنّ النّظريات التطوريّة ستؤدّي إلى وجود تفسيراتٍ علميّة أعمق، وقد كان هذا جزءًا من الأعمال الرائدة لـ"تشارلز داروين" (1809 - 1882) في كتابه أصل الأنواع (1859)، وأصل الإنسان (1871)، والتعبير عنِ الانفعالات في الإنسان والحيوان (1872). وقد صوّرت ملاحظات داروين العميقة، باعتباره عالمَ طبيعة، وعرضه المنهجيّ لتطوّر جميع الكائنات الحيّة في نظرية "الانتخاب الطبيعي البشري" كجزء من تطوّر جميع الكائنات الحيّة الأخرى، ويمكن اعتبارُ البشرية، التي طالما اعتُبرت فريدةً من نوعها، ومتميزة عنِ المملكة الحيوانية الأوسع، مندرجةً تحت هذه النظرية، حيث تُفَسّر صفات وسلوكيات البشر كما تُفسر سمات الكائنات الحيّة الأخرى، ولا تستثنى الأخلاقُ من ذلك. وعلى غرار أيّ سلوكيات بيولوجية أخرى،

يجبُ أن تكون الأخلاقُ الإنسانية قابلةً للتّفسير بطريقةٍ أو بأخرى(1)، حتى تتكيّف مع الظروف البيئية[47]، وهذا هو الميثاق.

تأثّرت نظرةُ داروين للأخلاق بعمل ويليام بيلي «مبادئ الفلسفة السياسية والأخلاقية» (1785)، حيث ذكر فيه قائلًا: «كلّ ما هو مناسبٌ صحيح، ولكنّه يجب أن يكون ملائمًا بشكل عام على المدى البعيد بكل ما فيه مِن آثارٍ جانبية، ونائية، فوريّة، ومباشرة» [48]. فكتب داروين، مستوحيًا من هذه الفكرة، أنّ عمل الخيرِ يمكن أن يتمثّل في تعزيز الحفاظ على الأنواع[49]. وهذه الأعمالُ تتضمّن كلّ ما يحثّ على الانْدماج الاجتماعي، وتنشئة الصّغار ورعايتهم، وجميع السلوكيات المشابهة[50].

ولكنْ مِن أين تأتي تلك الأعمال؟

افترَض داروين أنّ البشرَ يتشاركون في الاستعداداتِ الاجتماعية الطبيعية مع الأنواع الأخرى، وذلك قد يجعلُ الفرد «يرثُ نزعة الوفاء إلى رفقائه، وطاعة زعيم قبيلته»[51]. وعلاوة على ذلك، قد يستعد الفرد بسبب نزعةٍ موروثة، وبالتّعاون مع الآخرين، للدفاع عن رفقائه ومساعدتهم بأيّ طريقة لا تتعارض مع راحته، أو رغباته»[52](2). ومِن بين الاستعدادات

(1) استخدامُ تعبير (يجب أن تكون قابلة للتفسير) هنا هو تعبير دقيقٌ جدًّا، ومعبّر للغاية، عن أكبر مغالطة علمية يتمّ ارتكابها في سبيل العلم الماديّ المنكر للغيبيات، ولأيّ تدخّل من الخالق (خاصّة عندما ندرك أنّهم لن يعترفوا إلّا بأيّ تفسير مادي فقط)، هذا يعني أنه يتمّ وضع النّتيجة مسْبقًا ثمّ الانطلاق منها، سواء بالبحث عن أدلّة تدعمها أو لتفسير الأشياء بناء عليها، وهي مغالطة الاستدلال الدائري، وأخطر أمثلتها في العصر الحديث هو (فرض) فكرة وقوع التطوّر الدارويني حتما للكائنات الحية بصورة عشوائية مع الانتخاب الطبيعي (لعدم اعترافهم بالخلق، أو بأيّ تدخّل قاصد حكيم) ثمّ سعيهم بعد هذه المقدّمة التي لا دليل عليها إلى محاولة تفسير كلّ شيء بها... من أوّل ظهور الكائنات الحيّة والإنسان، وانتهاءً بتفسير الأخلاق والسلوكيات، رغم أنّ ذلك ساعتها سيطعن في أي موضوعية مزعومة للصواب أو الخطأ، لأن أي أخلاقٍ مفضّلة في هذه الحالة ستكون ناتجة أوّلًا: عنْ تطور عشوائي لا يمكن الثقة في نتائجه. ثانيًا: عن دافع البقاء، والذي لا يعني بالضرورة أنّه الخُلق الأفضل، بل سيكون الذي أعطى فرصةً أكبر للوجود والاستمرار، ولو كان الخيانة أو الغش(س).

(2) كان من افتراضاتِ داروين لتفسير لماذا لا نرى الكائناتِ الحيّةَ من حولنا في حالة فوضى وتفاوتِ تطوري في النوع الواحد إذا كان التطوّر عشوائيًّا؟ (يعني مثلًا لا نرى إلى اليوم نصفَ زاحف ونصفَ طائر أو نصف قرد ونصفَ إنسان)، هو زعمه بأنّ الأبناء إذا وقع فيهم التطوّر فإنّهم يقضون على آبائهم الأقلّ

الموروثة «التّعاطف الغريزي» الذي يجعل البشر يتأثرون بدرجةٍ كبيرة بالأماني، والمديح، واللوم، وبالإيماءات أو الكلام الصّادر من الآخرين[53]. وتتطور هذه النّزعات إلى تصرّفاتٍ راسخة؛ لتتوافقَ مع الممارسات الاجتماعية، وتلتزم بالقواعد التي تحكم العلاقات الإنسانية.

ووفقًا لاعتقاداتِ داروين، فإنّ الغرائز الاجتماعية "الأكثر ثباتًا"، تؤدّي في النهاية إلى التغلب على الغرائز الأنانية "الأقلّ ثباتًا"[54].

حيث احتجّ داروين بأنّ جميع هذه الاستعدادات تمنح مزايا البقاءِ على مستوى المجموعة، فالذين يتمتعون بهذه الاستعدادات يساعدون مجموعتَهم على البقاء، مقارنةً بالمجموعات الأخرى التي يتّسم أعضاؤها بالأنانية الزّائدة. وقد كتب داروين من خلال تحديدِ أساسِ الأخلاق في الدّوافع والسلوكيات الأخرى: "تمّ إلغاءُ النّهج الذي يهدف إلى تلخيص الجزءِ الأهمّ في حياتنا في مبدأ الأنانية"[55][1].

تطوّرًا (لأنّهم سيكونون في حالة نقصٍ وضعف)، وهو فعل أناني تفرضه التصورات التطورية لفعل أي شيء للبقاء للأصلح، لكنه عكس ما نراه في الحقيقة في الكثير من سلوكيات الحيوانات التعاونية خاصة بين أفراد النوع الواحد، حيث عند ظهور فردٍ معْيوب فإنهم يتعهدونه بمزيد الرعاية والحماية قدر استطاعتهم ولا يتخلون عنه بسهولة(س).

(1) على عكسِ ما قد يتوقّعه الكثيرون، فإنّ داروين كان أكثرَ شخص يدرك الثغرات الكافية لهدم فكرة التطور من الأساس، ولم يكن يستطيع تجاهلها بعدم ذكرها لأنّ منها ما كان يأتيه في شكل رسائل واستفسارات، سواء من أصدقائه ومؤيديه أو معارضيه، وهي كلها ثغرات منطقية جدًّا (عرض عددًا منها في الفصل السّادس من كتابه أصل الأنواع) On the Origin of Species، لكنّه كان يتجاوزها بسطحية مفرطة، تارة بتعليقها على اكتشافات المستقبل (وخذلته كلّها كما ذكرنا من قبل) وتارةً يصرّح بأنه لا يملك ردًّا عليها (مثل كيف نثق في عقل الإنسان الذي تطوّر من حيوانات أدنى؟ ذكرها في رسالته لويليام جراهام 1881م، وكذلك لماذا تطوّر فرع من القردة القديمة للبشر ولم يحدث للآخرين)، حتى وصل أحيانًا إلى وضع افتراضات لحلها بغير دليل (مثل نقطة الأنانية هنا، والتي من المفترض - وفق فلسفة التطور - أن يسلكها أيُّ فردٍ ليبقى ويستمرّ - ولوْ على حساب أفراد من نوعه - وهو نفس ما أكّده الملحدُ التّطوري ريتشارد دوكينز في كتابه (الجين الأناني) فافترض داروين أنّ المجموعات المتعاونة هي التي ستتغلب على هذه النزعة الأنانية، ولو سألته عن دليلِه على ذلك؟ فلن يأتيك بشيء إلّا دليل وجود أنواع الكائنات الحية نفسها إلى اليوم! حيث لو ظلت الأنانية، وسادت، لما استمرّ التطور أبدًا، وهذا استدلالٌ دائري يضعُ النتيجة قبلَ الدّليل وقبل المقدّمة (العربة أمام الحصان)، وقد فطن بعضُ الباحثين لهذه النقطة الهامة (أن السلوك الأناني يهدم فكرةَ التّطور بالكلية) وكتبوا في ذلك سواء من الناقدين للتطور أو الذين يحاولون الدفاع عنه(س).

لم تكنْ نظريةُ الأخلاق التي قام داروين بوضْعِها مكتملةً بعد، فقد وصف فقط المراحلَ المبكّرة لتطوّر مفهوم "الحسّ الأخلاقي"، ولكنّه قام بتمْييزه عن النّفعية في جوانب مهمّة. إنّ التركيز على "الغريزة" المطوّرة يتعارضُ مع النظرة النّفعية التي طوّرها الحسُّ الأخلاقي من خلال التعلّم والحساب. وعلى الرغم من ارتباط نظريّته بمبدأ السرور، إلّا أنّها لم تتطلّب ارتباطًا بين الخير والسّرور[56]. وقد صرّح داروين قائلًا: "الكلمة التّهكمية" تعني: "إدراك وجود غريزةٍ ثابتة، إمّا فطرية، أو مكتسبَة جزئيًّا، على الرغم من احتمالية تجنّبها"[57]. وعلى عكس الفكرةِ القائلة بأنّ الأعمال الأخلاقية هي: نتيجة تلقائية للدوافع الاجتماعية، رأى داروين أنّ العقل يمكّن البشرَ من التفكير في غرائزهم الأخلاقية، وأنْ يقرّروا ما إذا كان يجب عليهم اتّباع تلك الغرائز أم لا؟ ومع ذلك، رأى داروين أنّ العقل يعتبر نتيجةَ التّطور، مثل الغرائز الاجتماعية تمامًا[58].

وقد عرض النموذجُ الذي قدّمه داروين آليةَ الانتخاب الطبيعي التي جعلتِ الحسابَ التّطوري للتنمية البيولوجيّة مفهومًا على نطاقٍ واسع، ومفهوم البشرية مرسّخًا ضمن النظام البيولوجي، كما اقترح أيضًا: أنّ الأخلاق الإنسانية تستندُ على الخصائص المتطوّرة. ومع ذلك، لم يقمْ داروين بتطوير نظرية أخلاقية كاملة قائمة على الانتخاب الطبيعي.

وتعتبر النظريةُ الموضوعة من جانب داروين، نظريةً موحية، وفّرت أساسًا مهمًّا يمكن أن يعتمد عليه العديدُ في تطوير "نظرية أخلاقية طبيعيّة". وقد قام العديدُ بوضْع نظريات تحدّد الخير البشري، من بينهم: ليسلي ستيفن، وويليام كليفورد، وهربرت سبنسر (1820 – 1903)، ومن بعدهم: إدوارد ويسترمارك (1862 – 1939).

وقد صرّح "ستيفن" أنّ بقاء المجتمع يعتمدُ بشكل جزئي على مراقبة قواعد السلوك والتفاعل، فقال: "إنّ نظريةَ داروين التطورية تقدّم مبرراتٍ للأخلاق المقبولة والمهيْمنة". وكان "ستيفن" يعتقد أنّ هذه القواعد، تشكّل الجزءَ الأكبر من الأخلاق فقال: "الأخلاق: مجموعة من الغرائز الواقية للمجتمع"[59]. ومع ذلك فقد تساءل "ستيفن" قائلًا: "هل يجب أن يعمل الأفرادُ معًا من أجل المصلحة العامة؟"[60]، فلم يكن "ستيفن" يعتقد أنّ "نظرية داروين" طرحتْ إسهاماتٍ أخلاقيةً تؤدّي إلى مراجعة الأخلاق المقبولة، بل رأى أن قيمتها تكمنُ في شرح أصل، وتطوّر، وقيمة الحسّ الأخلاقي للإنسانية[61].

وعلى عكس علماءِ الأخلاق في عصر التنوير، فإنّ "هربرت سبنسر" لم يكن حريصًا على تطوير نظرية خاصّة بمشاعرنا، وأفكارنا الأخلاقية، أو سرْد كيفيّة تحْفيز المشاعر الأخلاقية لنا؛ بل أراد "سبنسر" - الراسخ بعمْقٍ في الأعراف الاجتماعية "الفكتورية"(1) - استخدامَ النظرية التطورية لتبرير الأخلاق القائمة، ولتوضيح سببِ كوْن المبادئ والأحكام الإنسانيّة الأخلاقية صحيحة[62]. وقد قام "سبنسر" بسرْد هذا التطوّر لتقدّم البشرية البطيء من الهمجيّة، والوحشية إلى التحضّر، والثقافة أثناء "الحضارة الفكتورية".

وكتاباتُ "سبنسر" عن التطوّر الاجتماعي مُستوحاة من كتابات "توماس مالتوس"، و"لامارك" أكثر من "داروين"، وإنّ أقدمَ أعماله في هذا المجال تتمثّل في كتاب: "أصل الأنواع" الصّادر قبل سبع سنوات. وقد أُعجبَ سبنسر، وداروين بأعمالِ بعضهما البعض، وكانَا متوافقيْن طوال حياتهما. وقد كان سبنسر صديقًا مقرّبًا لتوماس هكسلي، وجون ستيوارت ميل.

وقد رأى سبنسر: أنّ دراسة المجتمع وأخلاقه، يمكن أن تصبح علميّة فقط عندما تستند إلى فكرة "القانون التطوّري الطّبيعي". وبالفعل، يخضع التّغييرُ في جميع جوانب الكون إلى قوانين التّطور. وعلى الرغم من وجودِ بعض القيود، كان التطوّر الاجتماعي مشابهًا للتّطور البيولوجي؛ حيث تحوّل من البساطة إلى التّعقيد، ومن التّمايز إلى التباين؛ استجابةً للبيئة الطبيعية والاجتماعية.

وقد كانت نظريةُ سبنسر الأخلاقية فرديةً ونفعيّة إلى حدّ كبير. وفيما يتعلّق بالنفعية، أوضح سبنسر: أنّ السّعادة تعتبر بمثابة أعلى مثلٍ أخلاقي. وعلى غرار ما صرّح به "ميل" رأى سبنسر: أنّ الحرية قد وفرت الظّروفَ اللّازمة لتحقيق السّعادة المُثلى، "فالسّلوكُ مقيّد في الحدود المطلوبة، ولا يدعو إلى أيّ مشاعر مُعادية، ويفضّل التعاون المُتناغم، ويفيدُ المجموعة، ويعني ضمنًا أنّ متوسط الأرباح للأفراد". وباختصار، حيثما يتمّ تمجيد الحرية وممارستها يزدهرُ البشر.

---

(1) إشارة إلى الحقبةِ الفكتورية (الملكة فكتوريا ملكة بريطانيا) في القرن التاسع عشر عصر الثورة الصناعية وما بعد عصر التنوير (س).

فوفقًا لـ "علم السّلوك الصحيح": "يمكن أنْ نستنتج من العلوم الأخلاقية، ومن قوانين الحياة، وظروف الوجود؛ طبيعةَ الأعمال التي تؤدّي إلى وجود السعادة، والأعمالِ التي تؤدّي إلى تلاشي السعادة. ويجب أنْ يتمّ الاستنتاج وفقًا لقواعد السّلوك، ومطابقًا لها، بصرف النّظر عن التقدير المباشر لنسبة السعادة أو البؤس"[63]. وهذا المنظورُ قد جعله مُعاديًا للاشتراكية، ولأيّ تدخّل حكوميّ في الشئون الإنسانية، يتجاوز الحماية من الخصوم الأجانب. كما أنّ هذه التدخّلات تتعارض مع عملية التطور الطبيعي.

وقد أتى "إدوارد ويسترمارك" جيلا بعد سبنسر، ولكنْ بالتقاليد والأعراف ذاتها. وفي أوائل القرن العشرين، بدأ علمُ الإنسان، وعلمُ الاجتماع؛ في رفْض الأفكار التطوريّة الخطية والتقدمية للتنمية المجتمعية الواردة في الإصْدارات الأكثر حداثةً للدّاروينية الاجتماعية.

وقد كان "ويسترمارك" استثناء؛ حيث تأثّر "بآدم سميث" وقضَى معظمَ حياته في إجراء الأعمال الميدانية؛ للبحثِ عن المشاعر الأخلاقيّة الإنسانية على مستوى العالم. وقد أراد أنْ يرسم التّباين الإنساني في هذه المشاعر، وهو ما فعله من خلال التّمييز بين الممارسات الأخلاقية الصريحة للثقافة، والمبادئ، والعواطف الأخلاقية العامّة التي تكمن وراءها[64].

ويرى "ويسترمارك": أنّ الفعل متعلّقٌ بالثقافة السائدة، سواء كان صوابًا، أم خطأ. وقد أوضح الاختلاف في العوامل البيئية، والمعتقداتِ غير الأخلاقية؛ أنّه كيف يمكن أنْ تؤدّي المشاعر الأخلاقية الإنسانية على مستوى العالم إلى وجودِ سلوكيات متنوّعة واسعة النطاق؟![65].

وبالنّسبة للممارسات البَغيضةِ التي قد يجدُها معظمُ الناس في الثقافات الغربية مثل: (قتل الأبوين)، وفي العواطف الأخلاقية المشتركة مثل (احترام ورعاية الوالدين)، فقد أشار "ويسترمارك" إلى أهمية تقدير تنوع الممارسات الأخلاقية الإنسانية، التي لا تزال مرتبطةً بالأصول التطورية المشتركة، والتي خلقت مجالًا لوجودِ الحقائق الأخلاقية الموضوعية الأساسية[66].

في بداية القرن العشرين، بدأ الاهتمامُ بالأخلاقيات التطوريّة يتراجع لعدّة أسبابٍ، منها:

أوّلًا: كانت النّظريةُ التطورية في حالة اضطرابٍ لأنّها تفتقر إلى آلية لتفسير التطور، فلم ينجح اقتراح داروين المتمثّل في الانتخاب الطبيعي، ولم يكن يتّضح أنْ سيفعل[1]. ومع وجود عناصر رئيسية للنظرية التطوريّة المعنية فإنّ الناس لم تُبْدِ الانتباهَ الكافي لآثار تلك النظرية على الأخلاق خلال هذا الوقت.

ثانيًا: بدأتِ التخصّصات الأكاديمية المختلفة تتجزأ، ممّا قلّل من احتمالية مشاركة علماء الأحياء، الذين يدْرسون التطوّرَ في النظرية الفلسفية حول علاقة التطور بالأخلاق[67].

ثالثًا: خضعَ الإيمانُ بحتمية التقدم البشري إلى تغيّرٍ مفاجئ، وتميّزت الأقوال الدارجة في القرن التاسع عشر حول الأخلاق التّطورية بالانحياز التّدريجي. وقد جعلت

---

(1) كما قلنا إنّ التطوّر لو لم يكنْ يوفّر البديلَ الماديّ الوحيد لتفسير ظهور الحياة وتنوعها على الأرض لكان سقط بعد عدة سنوات قليلة من طرح داروين له، لكنّهم إلى اليوم يستميتون لاختراع التّفسيرات تلوَ التّفسيرات مهما كانت بعيدة عن العلم والمنطق والواقع، فقط ليبقى التطوّر، فبعد فشل افتراضات داروين الأولى خرجوا مع القرنِ العشرين بافتراضات جديدة، خاصّة بعد معرفة الحمض النووي الوراثي، وهو ما أسْمَوه بالدّاروينية الجديدة (Neo - Darwinism) أو النظرية التوليفية أو التركيبية الجديدة New synthesis حيث لما أيقنوا بفشل الانتخاب الأعمى لداروين عنْ إعطاء مقوّمات التطور: أضافوا إليه الطّفرات العشوائية كعامل فعال للتنوّع بعد أن زعموا أن تلك الطفرات العشوائية هي التي تخرج للكائناتِ الحيّة الصفات الإبداعية والغاية في الدقة.. وهو عكس الحقيقة، حيث تساقط كلّ ذلك مجدّدًا مع استمرار الكشوفات العلمية التي أظهرتْ كلّ يوم في الأعوام الماضية أنّه لا وجود للتأثير المزعوم للعشوائية والطفرات العمياء في الإبداع والوظيفية الدّقيقة في الخلايا والحمض النووي الوراثي، وإنّما هي تكيفات غاية في الدقة والإحكام، وقد اعترف أكثر من عالم وأكثر من جهة مثل المؤتمر الأخير للجمعية الملكية في أواخر 2016م بفشل الدّاروينية الجديدة والحاجة الماسة لتعديلات جوهرية عليها تتماشى مع الاكتشافات الحديثة، مع وجوبِ احترام الانتقادات الموجّهة للتفسيرات التطورية لأنّ الاعتراض عليها صار بعيدًا عن التجربة، وما يشاهده الباحثون في معاملهم، وعلى هذا بدأ علماءُ التّطور أنفسهم في التجمّع لعمل ما يسمى بالطريق الثالث للتطور مثل دينيس نوبل وفرانكلين هارولد، والذي صارَ ينسب الإبداعَ والحكمة للمادّة نفسها والجزيئات العضوية والخلية (يعني لا يعترضون على الإبداع والدقة لكنهم مازالوا يريدون جعله بعيدًا عن الخالق أو أي إشارة له) www.thethirdwayofevolution.com(س).

ضحايا الحرب العالمية الأولى - التي وقعت بسهولةٍ بسبب التقدم التكنولوجي - هذا النوع من التفاؤل المتعلق بالتنمية الأخلاقية البشرية؛ أكثرَ صعوبة[68].

وهناك أسبابٌ فلسفية لذلك أيضًا، وتتمثّل أحدُ هذه الأسباب: في أنّه لم يكن من الواضح كيف يمكن أنْ تتطوّر بعضُ الجوانب الأساسية للأخلاق من خلال العملية التطورية. فعلى سبيل المثال: صرّح "ألفرد راسل والاس"(1) عام (1870) قائلاً: "من الصّعب أنْ نتصوّر أنّ مثل هذا الشعور الباطني بالصواب والخطأ (شعور قويّ يتغلب على جميع أفكار المنفعة الشخصية)، كان يمكن تطويره من خلال تجارب الأجداد المتعلّقة بالمنفعة"[69]. كما صرّح «سانت جورج ميفارت»، عالمُ الأحياء الإنجليزي المعروف، أنه في الوقت الذي كان فيه من المُمكن تقديمُ روايات تطوريّة عن كيفية تصرف الحيوانات بطرق ممتعة، أو قيمة، أو مواتية لازدهار أنواعها، فإنّ مثل هذا السلوك، الذي يعدّ بمثابة أخلاق حقيقية، كان من المفترض أن يتمّ بقصدِ فعلِ ما هو صحيح؛ لأنّه صحيح. وأضاف قائلًا: إنّ التفسيرات التطورية لا توضّح كيفية ارتباط العنصرِ الإضافيّ للنّوايا الأخلاقية بالغرائز، والحثّ على إجراء عملٍ مُمتع أو تعزيز اللياقة»[70].

وفي عام 1905، ادّعى «ثيودور دي لاجونا»: أنّ الأخلاقيات التطورية «ارتكبتْ خطأً خطيرًا في إدراك أهميّة الأخلاق، كما استنفدت ظروفها المادية، ممّا أدّى إلى الخلط بين الحدود الخارجية للأخلاق، والمحْتوى الدّاخلي لها»[71]. وهناك اعتراضٌ آخرُ متعلّق باستقلالية الأخلاق: فقد كتب «هنري سيدجويك»: أنّ «التحقيق في السّوابق التّاريخية

(1) من الغرائب في فترةِ تصريحِ داروين بفكرة التطوّر عبر الانتخاب الطبيعي هو إعلان ألفريد راسل والاس لنفس الشيء في نفس الفترة تقريبًا، أو متقدّمًا عليها بقليل (حتّى أنّ البعض اتهم داروين بنقل فكرته عن والاس)، ورغم ذلك كانت هناك فروقات جوهرية بين طرح الاثنين، حيث مال والاس للتواضعِ أكثرَ في القدرات المُفترضة لهذا التطوّر، فاستثنى منه ظهور الحياة نفسها لأوّلِ مرّة، واعتبره حدثًا خارقًا للطبيعة، وكذلك ظهورُ الوعي في الكائنات الحية، ثمّ ظهور الوعي المميز للإنسان، كذلك خالف داروين في تعويله على فرضية الانتخاب الجنسي لمحاولة تفسير الجَمال في الكائنات الحية، حيث اعتبر والاس أنّ ذلك التفسير ضعيف لأنه ينسب لكائنات ضعيفة الوعي مثل عدد من الحشرات، مثلًا إحساسنا بالجمال الذي يتطلب وعيًا أعلى(س).

للإدراك [الأخلاقي] وعلاقته بعناصر العقل الأخرى لا ينتمي إلى الأخلاقِ أكثرَ من الأسئلة المقابلة المتعلقةِ بانتماء المساحة إلى الهندسة»[72].

وقد توصّل «توماس هنري هكسلي» إلى الاستنتاجِ ذاته عام (1893) حيث كتب يقول: «قد يعلّمنا التطوّر كيفيةَ ظهور اتّجاهات الخير والشّر للإنسان، ولكنّه في حدّ ذاته لا يقدّم أيّ إجابات عن السبب وراء تفضيل الخيرِ على الشّر أكثرَ من قبْل»[73]. واستمرّ النّقاد في انتقاداتهم، فقد صرّح «جورج إدوارد مور» عام (1903): أنّ النّظريات الأخلاقية التّطورية قد أدّت إلى وجود ما ادعاه بـــــ «مغالطة المذهب الطبيعي»[74]. وظلّت مغالطةُ المذهب الطبيعي تطرحُ بعض الخصائص الطبيعية - المُدْرجة في العلوم الطبيعيّة - لتؤدّي معنى «الخير». ووفقًا لأقوال «جورج إدوارد مور»، أخذت أشكالٌ عديدة من الأخلاقيات التّطورية معنى «الخير» لتكون خصائص طبيعية، مثل: «المتطوّرة للغاية» في حالة سبنسر. وقد ادّعى إدوارد مور بأنّ هذه مغالطةٌ لأنّه حتّى لو تزامنت الخصائصُ الطبيعية المعنيّة مع الخير، فعلى سبيل المثال: إذا افترضْنا أنّ كلّ السمات التي تطوّرت بشكل كبير قد تطرّقت - أيضًا - إلى السمات التي كانت جيدة، فهذا ليس معناه أنّ «الخير» ينحصرُ في الخصائص الطبيعية فقط؛ فقد يكون تشابهُ المصطلحات مجرّد مصادفة.

وقد قامَ إدوارد مور بدعْم وجهةِ نظره بما ادّعاه «حجّة السؤال المفتوح»، وهذه الحجّةُ تهدف إلى إظهار أن أيّ تحليل «للخير» بمُصطلحات، أو أفكار بعيدة عن الخير ذاته، سيؤدّي إلى وجود نوع من الأسئلة المشكوكِ فيها، ممّا يدلّ على أنّ هذا التحليل غير صحيح.

ولمعرفةِ ما كان يفكّر به مور، فلننظرْ مجدّدًا إلى المثال الذي طرحه سبنسر، وهو الادّعاء بأنّ كلمة «خير» تعني شيئًا «متطوّرًا للغاية»، وهذا التّحليل يؤدّي إلى طرح السّؤال التّالي: هل من الخير أن تكون متطوّرًا للغاية؟ وهذا السّؤال مهمٌّ جدًّا، ولكن إذا كان التحليلُ صحيحًا، فلن يكون التّشكيك فيه أمرًا منطقيًّا. فعلى سبيلِ المثال: لو افترضنا صحّةَ هذا التحليل، وهو أنّ: (فيكسين) vixen هي أنثى الثعلب، فمِن غير المُجْدي أنْ

نسأل: "هل أنثى الثعلب هي (فيكسين) vixen؟"، حيث يبدو هذا السّؤالُ منفرجًا؛ لأنّ عبارة "أنثى الثعلب هي (فيكسين) vixen" صحيحةٌ بلا شك. وقد جادل مور قائلًا: بأنّ أيّ تحليل صحيح لمفهومٍ ما لا يؤدّي إلى طرْح هذا النوع من الأسئلة. ومنذ أنْ أدّى تحليلُ الخير بمصطلحاتٍ غير جيّدة - بما في ذلك المصطلحات الطبيعيّة - إلى طرْح هذا النّوع من الأسئلة، فيجبُ أن يكون أيّ تحليل للخير بمُصطلحات غير جيّدة أمرًا غيرَ صحيح.

وقد كان اعتراضُ إدوارد مور على الأخلاقيّات التطورية بمثابةِ مفاجأة مذهلة، وقد كان - أيضًا - عاملًا فكريًّا رئيسيًّا يثبّط السّعي الفلسفي خلفَ الدّلائل التطورية للأخلاقيات خلال السّبعين عامًا القادمة. وفي العقودِ التّالية لعقد إدوارد مور، قَبِلَ علماءُ الأخلاق القول: بأنّ الخصائص الأخلاقية لم تكن طبيعية، ولكن لأسبابٍ مختلفة، أقلّ من أسباب إدوارد مور. وقد جادل مور بأنّ افتراض كوْن الخصائص الأخلاقية طبيعيّة سيؤدّي إلى فشل اختبار السّؤال المفتوح.

ثمّ بعد ذلك، رأى علماءُ الأخلاق أنّ الخصائص الأخلاقية يجب تحليلُها من حيث الخير، وأنّ الخير - إذا كان موجودًا - سيؤدّي إلى ممارسةِ قوّة توجيه العمل. ومع ذلك، لا يمكن لأيّ كيانٍ طبيعي ممارسة هذا النّوع من القوّة؛ ولذلك يجبُ ألّا تكون الخصائص الأخلاقية طبيعية[75].

وقد أثارتْ هذه الحججُ اعتراضاتٍ هائلةً على السّعي لإيجاد أساسٍ علمي للأخلاق، وأُثيرت ضدّهم الفكرة القائلة: بأنّ الأخلاق ترتكزُ على ملامح العالم الطّبيعي، ويمكن دراستها بطريقةٍ علمية. وفي هذه الأثناء، أضعفتِ النّقاشاتُ الدائرةُ حول كيفية صياغة وفهْم النفعية - بحلول منتصف القرن العشرين - الأملَ في أنّ النّفعية سوف تؤدّي إلى وجود أيّ حلّ موضوعيّ للقضايا الأخلاقية[76]. وعلى الرّغم من أنّ هذا الاسْتنتاج لم يقوّض نظريات النّفعية بشكل عام، إلّا أنّه أوضَحَ عدم وجود طريقة موضوعية لمعرفة النفعية الصحيحة.

تحوّلٌ مهمّ في طُرق البَحث

لا يوجد علاقةٌ بين التّغيير الأكثر أهميّة في السّعي لإيجاد أساسٍ علميّ للأخلاق في بداية القرن العشرين ومفاهيم البحث العلمي؛ بلْ بالأساليب. تتمثّل إحدى الخصائص المميّزة للحياة الفكرية قبل أواخر القرن التّاسع عشر في غموضِ ممارسات البحث العلمي. فلم يكنِ المرءُ مجرّدَ فيلسوف، أو عالم أحياء، أو كيميائي، أو عالم أنثروبولوجيا. ولم ينقسم السّعي وراء المعرفة إلى إيجاد تخصّصات قائمة بذاتها، وقد تغيّر ذلك في نهاية القرن التاسع عشر معَ ظهور مجالات متخصّصة للبحث.

وقد بدأ علماءُ الأنثروبولوجي في الإجابةِ على أسئلتهم دونَ الانخراط في أساليب ونظريات الفلسفة أو الإلهيّات. ويعزى هذا إلى الجهودِ المبذولة لتحقيق قدْرٍ أكبر من الدقّة والوضوح العلمي.

ولا يوضّح علمُ النفس التحوّلَ العامّ نحْو نهج أكثرَ علميّةً فحسب، ولكن يوضّح التغييرات الطارئة على علم الأخلاق أيضًا. ويوضّح ويليام جيمس في «مبادئ علم النفس» الصادر عام (1890) نهجًا تجريبيًّا جديدًا لدراسةِ العقل البشري. وقد تضمّنت معالجته مناقشة الوعي، والعاطفة، والإرادة، وغيرها من السمات غير الملموسة، ونظرًا لأنّ هذه السّمات صعبة الوصف، أو الدّراسة تجريبيًّا؛ سيقوم العديدُ من أولئك الذين يسْعون نحو العلمِ المعرفي باستبعادها من المعالجة النّظرية. وتعتبر المناهْج الفلسفية التقليدية للظواهر العقلية، والتي غالبًا ما تأخذُ هذه السمات العقلية غير الملموسة على محمل الجد؛ أقلَّ صلة بالبحث النّفسي. فإذا كان علمُ النفس علمًا حقيقيًّا؛ فيجب إجراءُ تجربةٍ مَرِنة، والبعد عن التخمينات المسبَقَة للفلسفة[77].

وفي الوقت ذاته، بدأ علماءُ النّفس في إجراء أبحاثهم بدراسة سلوك الحيوانات. وأسفرت الفكرةُ الراسخة مؤخّرًا بأنّ الجنس البشريّ متوافقٌ مع مملكة الحيوانات؛ عنْ نتيجةٍ طبيعيّة مَفادها: أنّ سلوك الحيوان يمكن أنْ يقدّم نظرةً ثاقبة عن السّلوك البشري. وقد أدّى ذلك إلى تسهيل عملية الانتقال نحو نهجٍ تجريبيّ حصري لعلْم النفس؛ نظرًا لأنّ الظّواهر العقلية لا يمكن الحصولُ عليها في الدّراسات التي أجريت على الحيوانات.

وقد أنتجتْ هذه الدراساتُ حقائقَ مهمّةً حول سلوك الحيوان، وبالأخصّ، التجارب الرائدة التي قام بها بافلوف وآخرون؛ لتوضيح دور التكيّف[78]. وقد ركّز «جون واطسون» على المشاعر التجريبية في علم النّفس إلى الحدّ الأقصى، ففي خطابِه الذي ألقاه في جامعة كولومبيا عام (1913) - التي اعتبرت السلوكية بمثابةِ برنامجٍ بحثيّ موحّد - ذكر واطسون: أنّه إذا كان علمُ النّفس علمًا شرعيًّا في تقاليد الفيزياء التي وضعَها نيوتن، فيجب أنْ يبعد عن القلق المتعلّق بالعناصر المزعومة للحياة العقلية الداخلية، كالأفكار والمشاعر والإرادة والوعي، ويركّز على السّلوك الخارجي؛ حيث يمكن ملاحظةُ السّلوك الخارجي فحسب، ومِن ثمّ دراسته بتجارب تجريبيّة صارمة:

«أعتقدُ أنّنا نستطيع أنْ نكتب علمَ نفس ونعرّفه بـ «علم السّلوك» دون أنْ نستخدم أبدًا مصطلحات: الوعي، والحالة العقلية، والعقل، والمحتوى، وقابلية التحقّق بأثرٍ رجعي، والخيال، ونحو ذلك. ووفقًا لمحلّلي السلوك، يعتبر علمُ النّفس بمثابة فرعٍ تجريبيّ محْض، وموضوعيّ للعلوم الطبيعية، ويحتاج إلى التأمّل، كما في علوم الكيمياء، والفيزياء، ويمكن أنْ يستغني عن الوعي من الناحية النفسية»[79].

وحصرَ ظهورُ النّظرية السلوكية البحثَ في أهميّة التّطور لعلم النفس، وقبل ظهور هذه النظرية، تمثّلت أهميّة التطوّر لعلم النفس في دوْره في توضيح تواجدِ وقوّة الغرائز البشرية. ولكن الأبحاث النفسية التي أجْراها أولئك الذين يدْرسون سلوكَ الحيوانات، وكذلك علماء السّلوك الأوائل، تشيرُ إلى أنّ الغريزة لعبت دورًا بسيطًا في السلوك البشري. ومع ذلك، بدا أنّ السّلوك البشري، يمكن تفسيرُه بعدّة طرق، والتوصل إلى عدّة استنتاجات[80]. ونظرًا لأنّ الدّوافع الأساسية لعلم النفس البشري، كانت تُعتبر إحدى نتائج العوامل الخارجية من بعْد الولادة، فقد تقلّص دورُ التطوّر في اتّخاذ القرار[81]، حتى أصبح غيرَ مهمّ على الإطْلاق. ولا حاجة إلى القول بأنّ علم النفس مجزأ مثلَ بقية العالم الأكاديمي. وكما سنرى فيما بعد أنّ هذا الاتّجاه قد أثّر بشكلٍ كبير على الطّريقة التي سيتمّ بها السعي وراء الأخلاقيات العلمية في وقت لاحق من هذا القرن الحالي وما يليه.

قلقٌ مُتزايد حولَ الشّك الأخلاقي

منذُ عهد «غروتيوس»، أدركَ الفلاسفةُ والعلماء - على حدّ سواء - احتماليّةَ عدم ثبات أيّ معتقدٍ أخلاقي، باعتباره حقيقةً موضوعية، وأنّه لا يمكن إثبات أيّ خصائص أخلاقية؛ وبالتالي، لا يمكن تبريرُ أيّ أساس خاصّ بأيّ اعتقادٍ أخلاقيّ حقيقي. وقد أدّى الخلافُ الأخلاقي، والعنفُ في أوروبا في فترة ما بعد الإصلاح؛ إلى زيادةِ هذا الخوف[82].

وفي بداية القرن السّادس عشر، تساءل «ميشيل دي مونتين» عمّا إذا كان يمكن معرفة الحقيقة الأخلاقية أم لا، وقد صرّح قائلًا: «يُمكننا اتّباع ما أمرتْنا به الطبيعة، بالحصول على موافقة مشتركة على ذلك. وأروني قانونًا واحدًا من هذا النوع، فأنا أرغبُ في رؤيته. ما هي الفضيلة التي يمكن أن أقومَ بها اليوم، ويصبح مشكوكٌ في أمرها غدًا، ومن ثمّ تعتبر جريمةً بعد ذلك؟ وماذا عن الحقيقة التي أكّدتها هذه النظريات، وأصبحتْ زائفة للعالم من بعدنا؟»[83].

وعلى الرّغم من التّفاؤل المتزايد في عصر التّنوير، لم تنجحْ أيّ من الجهود الباسلة لإيجاد أساسٍ علمي للأخلاقيات في تقليلِ النّزاع، بل أدّى القلق إلى تزايد مصداقية الشّك الأخلاقي.

وفي هذه النّقطة بالتّحديد تجدرُ الإشارةُ إلى «ديفيد هيوم»، فبالرّغم من أنّ شكوكه حول المعرفة كانت معروفةً جيدًا بشكل عام، فقد ظهرتْ عبارات تشكيكٍ أكثر جرأةً من عبارات «هيوم»[84]. كما تجدر الإشارة أيضًا إلى شكوكِهِ الأخلاقية الأقلّ وضوحًا، حتّى لو لم يكنْ ينوي أن تكون نظريته الأخلاقية مشكوكًا بها، فهذا ما أشارتْ إليه. ولمعرفة ذلك، لا بدّ أنْ تتذكّر أنّ وجهة نظر «هيوم» عن الأخلاق، كانت علمية بقدر استطاعتِه، فقد اتّخذَ موقف طرف ثالث «مراقب خارجي»، وحاول شرحَ الفكر الأخلاقي من حيث القوانين التي تربطُ السّمات والمشاعر السلوكية، استنادًا إلى ملاحظاتٍ دقيقة حول ما يشعر به البشرُ وسلوكِهم.

وتمثّل وجهةُ النظر التي اقترحها «هيوم» عدولًا عمّا قد نفكّر فيه كمنظورٍ منطقي في علم النفس الأخلاقي. وبشكلٍ بديهي، قد نحكُم على أشخاصٍ آخرين بأنّهم جيدون، أو

سيئون؛ لأنّنا نعرف شيئًا من الخير والشر عندما نراه، وبالتّالي يمكننا تصنيفُه عندما يصبح واضحًا في فعل شخص ما، أو في شخصيته.

ووفقًا لوجهةِ النّظر هذه، فإنّ السّبب وراء حكمنا على الفعل بأنّه شرّ، هو إدراكُنا للأفعال السيئة، ولكن من وجهةِ نظر هيوم، الإدراكُ ليس له علاقةٌ بما سبق؛ نظرًا لعدم وجود ما يسمّى بالخير والشّرّ بناءً على مشاعرنا الخاصّة، بل على العكس تمامًا، فإنّ الشّخص يحكم على الفعل بأنّه «شر» عندما يلاحظ أنّ هذه الأنواعَ من الأفعال تؤدّي إلى وجود مشاعر سيئة.

وتربطُ قوانينُ هيوم في علم النفس الأخلاقي الأفعالَ والسّماتِ بالمشاعر الجميلة، وبالتالي يطلق عليها سماتٌ «جيدة». كما تربط القوانينُ ذاتها السماتِ الأخلاقية الأخرى بالمشاعر السيئة، وبالتّالي يطلق عليها سماتٌ «سيئة». ويدور تفسيرُ هيوم حول نوع الصّلة الكائنة بين المشاعر والتصرفات.

وقد أثارتْ نظريةُ هيوم الأخلاقية انتباهَ العديدِ من القرّاء. فقد قرأ «فرانسيس هاتشيسون» مسوّدة من بحث «هيوم» المتعلّق بمعالجة الأخلاق، وانتقدَه قائلًا: «الحماسةُ مفقودة في الفضيلة التي يعتقد أنّ الرجال الصّالحين يستمتعون بفعْلها، ولا يمكن أنْ تزعجهم وسط استفسارات مجرّدة».

وقد وافق هيوم على هذا الانتقاد، وطرحَ تعبيرًا مجازيًّا واضحًا؛ ليبيّن السبب وراء اعتقادْ فرانسيس بأنّ الحماسةَ مفقودة، فقال: «يجب أنْ أؤكّد أنّ هذا لم يحدثْ من قَبيل المصادفة، فهناكَ طرقٌ متعدّدة لاختبار العقلِ مثل الجسد، قدْ يراها أَحدُهم - باعتباره عالمَ تشريح، أو رسّامًا - طريقةً لاكتشاف المبادئ الجيدة، أو لوصف جَمال الأفعال»، ولكنّه يعتقد أنّ الفصلَ بين وجهات النظر أمرٌ لا يمكن تجنّبه:

«أتصوّر أنّه من المستحيل الجمعُ بين هاتين الرؤيتيْن؛ حيث يمكنُك سحبُ الجلد وعرض الأجزاء الدقيقة، حيث تبدو بسيطةً هناك، حتّى في المواقف النّبيلة والأفعال القوية: لا يمكنك إظهار جمال وجاذبية الشيء ولكنْ بتغطية الأجزاء مرّة أخرى بالجلد واللّحم وعرض الأجزاء المكشوفة فقط للخارج»[85].

وقد أدركَ كلّ من هيوم وهوتشيسون أنّ أقوال هيوم لم تنجحْ في تحديد أهمية الفكر والسلوك الأخلاقي من منْظور التّجربة العادية. وما الذي يفسّر فقدان هذه الحماسة عندما يتمّ النّظر إلى الأخلاق من وجهة نظر هيوم العلميّة؟ ظهرتْ إحدى التفسيرات المعقولة، بنقل المنظور من تجربة الشّخص الأوّل (الفاعل) عن الأخلاقِ إلى وجهة نظرِ الشّخص الثّالث (الملاحظ الخارجي) المستوحاة من العِلوم. ويعتبر الخير والشرّ الواضحان في الأفعالِ والشّخصية؛ هُما الأساس المنطقي لأحكامنا الأخلاقية من وجهة نظرنا الخاصة، ولا يفسّران أحكامنا الأخلاقية من وجهة نظر هيوم[86]. ويعتبر إدراكُ الخير والشّر الحقيقي بمثابة عجلة وسيطةٍ في نظرية هيوم؛ لذا، فإنّ حقيقة الواقع الأخلاقي تعتبر عرضيّة، ولا صلة لها بالموضوع، ولا تحتاج قوانينُ علم النفس الأخلاقي التي يقترحُها هيوم إلى وجود هذه الفرضيّة.

ولكنّ هيوم لم يعتبر ذلك سببًا لمراجعة نظريتِه قائلًا: "لا نعتقد أنّ الفرق بين جسم الإنسان، كفنان، وكجرّاح، يعتبر سببًا لعدم صحّة أحدهم". لذلك، لا ينبغي علينا رفضُ تجربة الشخص الفاعل، أو نظرية الأخلاق الباطلة لهيوم، أو هكذا يقول. ومع ذلك، لم تنجحْ هذه الاستعارة، فعلى الرّغم من اختلاف الشعور عند مقارنة جسم الإنسان الخارجي بالجانب الداخلي، فإنّنا نفهمُ جيدًا أنّ كلًّا منهما مرتبط بالآخر، فالعظام، والعضلات، والأعصاب، مرتبطة بالجلد، وتحافظ على تواجده، وعادة ما يكونون غير مرئيّين، ولكنّ أدوارَهم وكيفيةَ ترابطهم معروفة. ولا نعتقد بأنّنا مخطئون عند الإعجاب بالجانب الخارجي، على الرغم من معرفتِنا أنّ الجانب الدّاخلي مختلفٌ عنه، فالجَمالُ ليس مجرّد وهْم، يخفي حقيقةً مروّعة.

ومع ذلك، فإنّ التّنافر في نظرية هيوم الأخلاقية ينتمي إلى فئةٍ مختلفة؛ فهو يؤكّد أنّ تجربة الأخلاق - المتعلّقة بعقلانية ووضوح الفكْر الأخلاقي - ليست كما تبْدو عليه. ولا يقول إنّ الطريقة التي تبدو بها الأخلاقُ بالنسبة إلينا حقيقيّة؛ بل يؤكّد أنّها تغطي سماتٍ باردةً لا نراها في العادة. وباستثناء ما ذكره فيما يتعلّق بالسّمات الباردة، فإنّ التّنافر في نظرية هيوم يتمثّل في تحوّل الطريقة التي تبدو بها الأخلاق بالنسبة لنا إلى مجرّد وهْم، وصورةٍ غير حقيقية. ولا يوجدُ توافق بين وجهة نظر الشخص الأول (الفاعل)، وبين نظريّة الشخص الثالث (الملاحظ) العلمية، فيما يتعلق بمفهوم العقل الأخلاقي[87].

وكما سنرى في الفصول اللاحقة، لا يزال هذا التنافرُ - المتمثّل في عجز المنظور العلمي عن الحفاظ على أصالة التّجربة الأخلاقية - عالقًا دون حلّ في النظرية الأخلاقية الطبيعية حتّى يومنا هذا. وقد ظهر طريق آخرُ للتشكّك وفقًا لوجهةِ نظر داروين، فإذا كانت الأخلاق مجرّد تكيف تمّ تطويره من خلال الانتخاب الطّبيعي، فبهذه الطريقة يكون لدينا سببٌ آخرُ للاعتقاد بأنّه ليس لها مبرّر مُقنع. لم يكنْ للأخلاقيات وجودٌ، ولم يتمّ تطوير علمٍ وجود يتطرّق إلى الجينات، والعقول، والبيئة؛ للحفاظ على أداء العالم الاجتماعي؛ ولذلك، فإنّ "الأخلاقيّات الفوقيّة الدّاروينية" أضعفتِ القضيّة من أجل وضع أساسٍ موضوعيّ للأخْلاق.

وفي أوائل القرن العشْرين، ظهرت طرق أخرى للشّك الأخلاقي (وعلى الرغم مِن تسمية الفلاسفة لهذه الآراء بـ"غير المعرفيّة"، فهذا ينفي أنّهم في الواقع مجموعة متنوّعة من الشكوك الأخلاقية). وقد جادل أنصارُ الوضعانيّة المنطقية مثل: (موريتز شليك، ورودولف كارناب، وأتو نويرات، والفيلسوف الشاب ألفرد آير) بأنّه إذا لم يكنْ هناك أيّ دليلٍ تجريبي مع أو ضدّ حقيقة الادّعاء؛ فهذا الادّعاء لم يؤكّد في الواقع أيّ شيء. ونظرًا لأنّ الادّعاءات الأخلاقية لا يمكن التحقّق منها تجريبيًّا (ولا يمكن القول بأنها صحيحة، أو خاطئة بحُكم التّعريف)، فقد اعتبر أنصارُ الوضعانية المنطقيّة أنّ النظرية الأخلاقية غيرُ منطقيّة تمامًا، بقدْرِ ما حاولت تقديم ادّعاءات أخلاقية.

وقد تمّ اقتباسُ نظرية الانْفعالية (التي دعا إليها بعضُ الشّخصيات مثل تشارلز ستيفنسون وألفرد آير) من الوضعيّة المنطقية، على الرّغم من أنّه كانت لها وجهةُ نظرها الخاصّة في اللغة الأخلاقية. وفي النظرية الانْفعالية، تمثّل السؤالُ ببساطةٍ فيما إذا كانت الادّعاءات الأخلاقية غير صحيحة ولا خاطئة، فماذا نفعل حينها؟

ويبدو أنّنا نرفع دعاوى عندما نقول بأنّ الأشياء إمّا صحيحة أو خاطئة. وقد تمثّلت إجابة أنصار النظرية الانْفعالية في أنّ اللّغة الأخلاقية كانت وسيلةً للتّعبير عن المشاعر في حالاتٍ مختلفة، وليس تأكيدًا على المُقترحات ذاتِ المحْتوى الأخلاقي. وفي بيئةٍ من التّشرذم الاجتماعي والثقافي المتنامي، وفي ظلّ الاسْتخفاف بأهميّة الثّقافة التجارية، وفشل العلوم في وضْع أساسٍ للأخلاق، سوف تتزايد الشكوك الأخلاقية بأنْواعها المختلفة.

الفصلُ الرّابع
التّوليفُ الجديد



كما رأينا، تلاشت النهجُ التّطورية للأخلاقيات في بداية القرن العشرين. في الوقت نفسه، تأتي النفعية، التي لا تزال تعتبرُ نظرية فلسفية قابلةً للتّطبيق، في صيغٍ مختلفة، يخضع كلّ منها لأحكام مختلفة حول الصّواب والخطأ. وقد أدّى ذلك إلى أنْ تنازع أنصارُ النّفعية مع بعضهم البعض. كما لاحظ "سيدجويك" قبلَ قرنٍ تقريبًا من الآن أنّ فكرةَ الدّراسة التّجريبية قد تؤكّد أنّ النّفعية غير مقبولة. وقد تمّ تعزيز الاتجاه البعيد عن علم الأخلاق مِن خلال التّطورات الأخرى الطارئة على الفلسفة الأكاديمية. كما أعطت المدرسةُ النّاشئة للوضعية المنطقية طاقةً متجدّدة لإيجاد أسسٍ علميّة للقانون والأخلاق، ومع ذلك توصّلت إلى أنّ الادّعاءات الأخلاقية لا يمكن التحقّق منها تجريبيًّا[1]، وبالتّالي فهي بلا معنى. فيمكن للعلوم أن تفسّر ما يفعلُه البشر عندما يقومون بتقديم ادّعاءات أخلاقية، ولكن لا يمكنُ لها إثباتُ حقيقة أو بطلان تلك الادّعاءات بشكل تجريبي؛ بل يجبُ تجاهلها.

وقد ازدادتِ التّحدياتُ الفلسفية والمشاكلُ العلمية على حدّ سواء. وبعد مرور ما يقرب من مائتي عام في بذْل الجهود المُمكنة، لم يتوصّل علم الأخلاق إلّا لنتائج قليلة، تمثّلت فيما يلي: لم تقدّم النتائج التجريبية أيّ إرشادات لتحقيق السّلام بين أولئك

---

(1) هذا الرأي عقلانيّ جدًّا، حيث لو افترضنا أنّ قياس الأطوال يكون بمسطرةِ المسافات، فمن الخطأ استخدام نفس المسطرة لقياس درجة الحرارة مثلًا، هذا الاختلافُ بين موضوع القياس (درجة الحرارة) وأداة القياس (مسطرة المسافات) هو نفسه مشكلة كلّ محاولات الماديين والتجريبيّين لإقحام أنفسِهم في تفسير الأخلاق، فالأخلاق تعتمدُ على الوعي الذاتي للإنسان وحرية اختياره وإرادته ومشاعره ودوافعه القلبية والعقلية، وكلّها أشياء غير قابلة للرصد المادي والقياس، وفي المقابل قام بعضهم أمام هذا الفشل بإنكار وجودها من الأساس(س).

المُتنازعين. ولم تكنْ آليّاتُ التّفكير الأخلاقي الإنساني واضحةً بما يكفي لتمْكين الزّعماء السياسيّين من بناء مجتمعاتٍ مُزدهرة. وما اعتبره النّاسُ صحيحًا، وجيدًا، وفاضلًا؛ يظلّ نتيجةً للدّين، والتّيارات الثقافية الطارئة، والحدس الأساسي. وقد تضاءل السعي نحو إيجاد أساس علمي للأخلاق. وهذا لا يعني أنّ الأخلاق الفلسفيّة التقليدية اختفَت. فبحلول النّصف الثاني من القرن العشرين، بدأ الفلاسفةُ في وضع نظريّاتٍ بطرق صارمةٍ ومنهجية حول الصواب والخطأ، والجيد والسيّئ، وقد شكلت عدّةُ عوامل هذا الاتّجاه[1]، أهمّها: إصدار كتاب جون رولس "نظرية في العدالة"[2] الذي بيّن أنّ الفلاسفةَ يُمكنهم وضعُ نظريّات حول المسائل الأخلاقيّة الموضوعية، في حين أنّ نظرية رولس لم تكنْ تجريبيّة، إلّا أنّها كانت في الواقع عقلانيّة، ممّا يعني أنّه اعتمد على الحجج وأساليب التّفكير من أجل تبريرِ العديد من المزاعمِ الأخلاقية التّأسيسية. وتطرّقت الآثار المترتبةُ على ذلك ليس فقط إلى النظرية السّياسية، التي تناولها رولس؛ ولكن على علم النفس الأخلاقي.

وقد كان للكتابِ تأثيرٌ هائل على نموّ ونُضج التطوّر المعرفي؛ حيث تناول نظرية المرحلة العقلانية للتطور الأخْلاقي، التي دافعَ عنها لورنس كولبرغ[3] زميل رولس في هارفارد. وفي هذا السياق، فإنّ السّعي لإيجاد أساسٍ علميّ للأخلاقيات كان لا بدّ له من عودة.

علمُ الأحْياء الاجتماعيّ ومساوئه

تمّ العثورُ على العواملِ التي أحْيت علمَ الأخلاق أثناءَ محاولة حلّ لغزٍ طويل الأمد في علم الأحياء التّطوري. وقد كان شائعًا بين المنظّرين التطوريّين لفترةٍ طويلة من القرن العشرين أنّ الانتخابَ الطبيعي سيفضّل بقاءَ وتكاثرَ تلك الكائنات الفردية التي تتصرّف بطريقةٍ أنانية. وقد تمثّل السؤال الذي أثار قلقَ المنظّرين التطوريّين في كيفية تطوّر النزعة لدى بعض الحيوانات ومساعدتهم على التصرف بطريقة أكثر إيثارًا، لا تخدم مصالحهم الشّخصية فقط، المتمثّلة في البقاء والتكاثر[4]. وقد قام عالمُ الأحياء "إدوارد أوسبورن ويلسون" بنشْر كتابه "علم الأحياء الاجتماعي": التّوليف الجديد عام (1975)، وفي هذا الكتاب، استخدمَ ويلسون أبحاثَ العقود الأخيرة ليوضّح كيفيةَ اعتماد السّلوك

الاجتماعي على عوامل وراثية تمّ تطويرُها؛ للإجابةِ على سؤال الإيثار، بينما يحبّذ الانتخابُ الطبيعي الأنانيةَ لدى الأفراد؛ فإنّه يحبّذ الإيثارَ لدى المجموعات[5].

وقد دار أغلبُ كتّاب ويلسون حولَ الأساس الجينيّ للسّلوك الاجتماعي للحشرة، وتطرق في بعض الأحيان إلى السّلوك الاجتماعي للبشر. وقد ادّعى ويلسون أنّ "الوقت قد حانَ لإزالة الأخلاق بشكل مؤقّت من أيدي الفلاسفة والبيولوجيّين"[6]. حيث اعتقَدَ ويلسون أنّ التّفسير التطوّري لتطور السلوك البشري سيؤدّي إلى دراسةِ الأخلاق بشكلٍ أفضل من الأخلاق الفلسفيّة التقليدية. وقد تنبأ بأنّ الأفكار المستوحاة من علم الأحياء التّطوري ستندمجُ مع نظريات علم النفس وعلم الأعصاب؛ لتقدّم فهمًا جديدًا للعاطفة الإنسانية، وهذا بدوْره يفسّر الأخلاق. وكما قال ويلسون: "يستشعرُ الفلاسفةُ الأخلاقيون الشرائعَ الأخلاقية بالتشاور مع المراكزِ العاطفية للجهاز الحوفي وما تحتَ المهاد(1) لديهم. كما ينطبق هذا على أنصار التّطور، حتى عندما يكونون أكثرَ موضوعية. ويمكن تفسيرُ معنى الشرائع فقط عند وصفِ نشاط المراكز العاطفية بأنها تكيّف بيولوجي"[7].

وأعربَ ويلسون عن قبولِه لفهْم هيوم بأنّ الأخلاق هي ميكانيكا عاطفية، ولكنّه أراد أن يتعمّق أكثر للكشف عنِ الأسباب العصبيّة لهذه المشاعر وطبيعتها الكيميائيّة والبيولوجية. وأراد ويلسون أنْ يبحث عن كيفية وسببِ إنتاج العمليّات التّطورية لهذه المشاعر الأخلاقية

---

(1) الجهازُ الحوفي يقع في المخّ في وسط كلّ من نصفي الدماغ، ويعدّ ما تحت المهاد حلقةَ الوصل بين الجهاز العصبي وبين إفرازاته من خَلال الغدة النخامية، وهو المسئول عن الوظائف والسّلوكيات الانفعالية في جسم الإنسان مثل ما يحدث أثناء الشهوة أو الغضب، تجدر الإشارةُ هنا إلى خلْط يقوم به البعضُ عندما يتلاعبون بخطواتِ حدوث الانفعال، حيث المنطق يقول إنّ الخطوة الأولى هي أنّ انفعالًا ما (الغضب مثلًا) يسبقُ للإنسان في وعيه وإرادته، ثمّ الخطوة الثانية هي ظهورُ لوازمه وآثاره على المخّ والأعضاء والهرمونات لتحويله إلى أفعال، وليس العكس؛ لأنّه لو قلنا العكس لجعلنا بذلك المخّ والأعضاء هي التي (تتسبّب) في حدوث الانفعالات والسلوك (وهذا ما يزعمه العالمُ الماديّ أو التجريبي لعجزه عن رصْد الخطوة الأولى من وعي أو حريةِ إرادة)، لكنْ لنفترض أنّنا اسْتثرنا مخّ الإنسان لكي ينتج عنه ضحكٌ ونشوة أو بكاء وحزنٌ بطرق كيميائية أو كهربية، هل يقول عاقل ساعتها إنّ هذه الانفعالات ناتجة على الحقيقة بإرادة هذا الإنسان؟ تخيّل شخصًا نستثيره للضّحك وابنُه قد مات! هل يحكم عاقل بأنّ الضحك هنا طبيعي وعن إرادة؟(س).

البشريّة. وهكذا، قام ويلسون بدمج إستراتيجية التّنوير الخاصّة بالعاطفة، مع الأصول التطوريّة والعديد من التخصّصات العلمية الفرعية، وكلّ ذلك باسْم الدّراسة العلمية للأخلاق. وباختصار، اعتقدَ ويلسون أنّ هيوم سيعود مرّةً أخرى للمناقشة متعاونًا مع داروين، ومقدّمًا لنظريات وتقْنيات علميّة جديدة لتعريف الأخلاق بطريقة غير مسبوقة.

وسيعودُ هيوم - وإن لم يكنْ على الفور - لأنّ علم الأحياء الاجتماعي كان مثيرًا للجدل. وهناك وجهان من الاعتراض:

أوّلًا: جادل بعضُ علماء الأحياء البارزين، مِن بينهم "ريتشارد ليوونتين وستيفن جاي غولد": بأنّ علم الأحياء الاجتماعي يمثّل أحدَ أشكال الحتمية الأحيائية. وبالتالي، سعتِ العقبةُ الظاهرة أمام الأجندة الاجتماعية الليبرالية إلى التغلّب على عدم المساواة العرقية والاقتصادية. وأخيرًا، إذا كان يُنظر إلى السلوك الاجتماعي البشري على أنّه نِتاج جيناتِنا، فسيتمّ رفض مبادرات تغيير المجتمع باعتبارها مستحيلة من حيث المبدأ.

ثانيًا: اعترض البعضُ على أنّ علم الأحياء الاجتماعي كان مجرّدَ علمٍ سيّئ، بصرف النّظر عن آثاره السّياسية البغيضة[1]. ومن ضمن الاعتراضات، أشارَ "فيليب كيتشر" إلى مخاطر وصف سلوك الحيوان باللّغة المجازية، حيث قد يؤدّي إلى وجود "مجموعة كبيرة من الفرضيات غير المدعمة، الكامنة في استخدامنا اللّغوي، والتي تسمح لنا باستخدام الاستنتاجات المتعلقة بالحيوانات وتطبيقها على أنفسنا"[8][2].

(1) من أكبر الأثار سوءًا لفكرة التطوّر الدارويني هو ما وقعَ عند إسقاطها على تطور الإنسان وتفسير اختلاف الأعراق البشرية، فتمّ تصنيف الرّجل الأوروبي الأبيض في أعلى سلّم شجرة التطور، ثمّ وصف شعوب أستراليا والهنود الحمر والأفارقة على أنهم الأقرب للأصل الحيواني أو القردة القديمة، وعلى هذا تمّ تسويغ أبشع الجرائم في العصر الحديث من قتلٍ وإبادة ملايين السكان الأصليين البسطاء وسرقة أطفالهم ووضْع أعدادٍ منهم في حدائقَ حيوان البشر على أنّهم حلقات من تطور الإنسان، وكان من أشهر هذه الحوادث ما يسمى بـ (الأجيال المسروقة) في أستراليا، ومأساة الشاب الأفريقي أوتا بينجا(س).

(2) رغمَ تشابه بعضِ سلوكيات الكائنات الحيّة مع الإنسان (فهي أممٌ أمثالنا بنصّ القرآن فس سورة الأنعام آية 38)، إلّا أنّها محكومة بظروفٍ تُعطيها من السلوكيات ما لا يناسب البشر، مثل قتل أنثى حشرة السرعوف (فرس النبي) للذكر عند التلقيح، وكذلك بعض العناكب والعقارب، ومثل بعض السلوكيات الجنسية وعلاقات التّزاوج الشاذة وهكذا... ولا أعرف عاقلًا يرضى (أو ينادي) بتقليد ذلك واتباعه، اللّهم إلّا مَن انْتكست فطرتُه فاستحلّ القتل أو الشّذوذ الجنسي مثلًا، وراح يبحث له عن قدوة في الحيوانات!(س).

تأثّر علمُ النّقد الاجتماعي لدرجةٍ كبيرة بسببِ هذا النقد ولكن لم يتدمّر. وعلى الرغم من التجاوزات التي ارتكبتْ من المُمارسين في هذا المجال، والتّوبيخ الذي وجّه لهم؛ إلّا أنّه ساعد في صقل برامج البحث المختلفة لتخصّصات متنوّعة في بوتقةٍ متماسكة. وأعادت توجيهَ السّعي والبحث في أساس علمي للأخلاق من خلالِ جمْع الفرضيّات والدلائل من مُختلف المجالات، لتوضيح التّعقيد الذي من الممكن أن تصبو إليه السّلوكياتُ الاجتماعية والدوافع النفسية.

أسّست المفاهيمُ لاختيار الأقارب والمجموعات على المستوى الاجتماعي - على سبيل المثال - طريقةً جديدة لفهْم كيفيّة تطوّر سلوك الإيثار بواسطة الانتخابِ الطّبيعي. وبينما تعرض المجتمعات الإنسانية التنوعَ في مُعتقداتهم وممارساتهم الأخلاقية، إلّا أنّ علم النّقد الاجتماعي أظهر بأنّ هنالك أمورًا أخلاقية تبدو منتشرة عالميًّا، وبهذا يمكن أن يكون لها تفسيرات تتعلّق بالناحية التطورية.

عناصرُ التّوليف الجديد

بحلول التّسعينيّات، ظهر علمُ الأحياء الاجتماعي باعتباره "علم النفس التطوري"[9]. وتزامن ظهور هذا العلمِ مع ظهور علم نفس العواطف - ما يسمّيه جوناثان هايدت بـ"الثورة العاطفية"[10][1]، ومع التطورات الجارية في دراسة السّلوك الاجتماعي للرئيسيّات غير البشرية. فعلى سبيل المثال، لاحظ علماء الرّئيسيات[2] أساسياتِ الإيثار والتعاطف - اللّبنات الأساسية للأخلاق - في سلوك الشّمبانزي

(1) تشير الثورةُ العاطفية أو الانفعالية Affective revolution إلى توجيه التعامل مع الأشياء خارج الإنسان مثل عواطف ومشاعر وسلوكيات الآخرين والتفاعل معها (بعكس التعامل مع داخل الإنسان نفسه ومشاعره الخاصة)(س).

(2) في تصنيفاتِ علم الأحياء الحديث (خاصّة بعد تعديلات التطوريّين عليه)، تشير الرئيسيات إلى رتبة متطورة من طائفة الثدييات، وتتنوع هذه الحيوانات لتشمل الليمور والنسناس والسعدان والقردة والترسير واللورس وغيرها، لكن ما يهمنا هنا هو فرع (القردة العليا) والقِردة الكبيرة (أو العظيمة Great apes) الذي يضع التطوريون الإنسان فيه مع القردة والشيمبانزي والبونوبو والأورانج تان (إنسان الغاب) والغوريلا، حيث يعتبرونها أعلى درجات شجرة التطور(س).

والبابون، وقد ساعدتْ هذه الملاحظاتُ علماءَ النّفس الباحثين عن سرْد تطوّري للدوافع الأخلاقية البشرية[11]. فإذا أظهرتِ الرّئيسيات غير البشرية أيَّ تلميحات عن الدوافع الأخلاقية الموجودة في البشر؛ فيُمكن تفسير الدّوافع البشرية على أنّها تكثيفٌ لتلك التلميحات مع مرور الوقت.

وقدْ بدأت الدراسةُ العلمية للدّماغ، التي أشار إليها ويلسون في السبعينيّات، في الانتشار في الثمانينيات والتّسعينيات من القرن الماضي مع تطوّر تقنية التصوير العصبي[12] التي قدّمت تفاصيل استثنائية عن النّشاط العصبي. وبطبيعة الحال، اعتبرت هذه الدّراسات ذات أهمية خاصّة في الكشف عن كيفية عمل العقل[13].

وقد تمّ مراعاة هذه الاتّجاهات المستقلّة في الدراسة العلمية الموحدة للعقل، والتي قد نسميها بـ "التوليف الجديد" New synthesis، كما هو واردٌ بالعنوان الفرعي لعلم الأحياء الاجتماعي لويلسون[14]، ويمكن اعتبارُه «علم العقل» بقدْر ما قد تأمله فيلسوف التّنوير، على الرغم من تغذّيه من تطوّرات نظرية التطور الدّاروينية، وإمكانية الوصول التّكنولوجي الذي لا مثيلَ له. وكما ذكرنا سابقًا، فإنّ التوليف الجديد يفترض صورةً إنسانية واسعةَ النّطاق لعلم النفس الأخلاقي، ويرى التقدّم التطوري للعقل بمثابة نموذجٍ لفهْم وظيفته، وهذا يمثّل عودةَ اثنينِ مِن استراتيجيات التنوير لعلم الأخلاق.

تعتبر الطبيعيّةُ الميتافيزيقية، أو «المذهب الطبيعي»، بمثابة وجهةِ نظرٍ متداولة بشكل كبير. يُذكر أن «المذهب الطبيعي» يمثّل الرأي القائلَ بأنّ الطّبيعة موجودة، وهو شعارٌ أكثرُ دقّة يطرح فكرة أن كلّ ما هو موجودٌ من حيث المبدأ يمكن أنْ يوصَف بالكامل في لغةِ العلم. ووفقًا لهذا الرأي، يتّضح أنّه من المنطقي دراسةُ الأخلاق بطريقةٍ علمية؛ لذا، فإنّ رأي هيوم عن الأخلاق - وهو رأيٌ يغفل عن السمات الأخلاقية التي لا يمكن اكتشافُها لصالح الظواهر النفسية البحتة - قدْ يبدو واعدًا. ومن المنطقي شرح وظيفة وأصل علم النّفس الأخلاقي لدينا من خلال الضّغوط التّطورية الداروينية، وكذلك فهمُ أهداف العمل الإنساني بمصْطلحات علميّة أكثر، كما سنشرحُ قريبًا مدى انتشار الموقف الشّبيه بالنفعية في الأمور العملية.

لذلك، فإنّ التّوليف الجديد يناسبُ الرأيَ القائلَ بأنّ الأخلاق قائمةٌ على علم النفس الأخلاقي، وبالتالي يمكن تفسيرُها في النهاية من خلال الدّراسة العلمية للعقل.

ويتكوّن التّوليفُ الجديدُ القائمُ حول نظرية الأخلاق من أربعة عناصر أساسية:

(1) العاطفة الإنسانية التي تركّز على العقل.

(2) الأقوال التّطورية الداروينية عن سبب امتلاك العقل للسمات المختلفة.

(3) النّفعية القائمة على المصالح الإنسانية حول الأخلاق.

(4) طبيعة جادّة ملتزمة بالدراسة التجريبية للعالم.

ودَعُونا نقودُ بتفقّد هذه العناصر بعمق، وأنْ نولي الانتباهَ اللّازم إلى كيفية التعبير عن مؤيديها.

أوّلًا: نهجُ هيوم للعقل، والذي يمكن دراستُه علميًّا من خلال المراقبة وتنظيم البيانات. وهذا يحوّل دراسة الحكمِ الأخلاقي إلى شيء يُشبه علم النفس، أكثرَ من البحث الأخلاقي التقليدي، كما يؤكد على الفئات العامّة التي يعتقد هيوم بأنّها ضرورية لوصف الأخلاق بشكلٍ كاف، وتتمثّل في العواطف الأخلاقية.

باختصار، وبعيدًا عن التّحيز العقلاني الذي سيطرَ لفترةٍ طويلة على علم النفس الأخلاقي، هناك إدراكُ الآنَ بأنّ «التفكير الأخلاقي غالبًا ما يكون خادمًا للمشاعر الأخلاقية»[15]. هل يؤمن الناسُ بحقوق الإنسانِ لأنّ هذه الحقوق موجودةٌ بالفعل؟ أم أنّهم يشعرون بالاشمئزاز والتعاطف عندما يقرؤون روايات التّعذيب ثمّ يخترعون قصّةً عن حقوق الإنسان العالمية لتبرير مشاعرهم؟ وجهة النظر البشرية هي الأخيرة، وما يفعله الفلاسفةُ الأخلاقيون حقًّا هو «استشارة المراكز العاطفية» لعقولهم، ثمّ اختلاق مبررات لمشاعرهم[16].

وبطبيعة الحال، توجدُ نقاشاتٌ كثيرة دائرةٌ حول الدّرجة التي يهيمنُ عليها الجانب العاطفي والعقلاني[17]. ولكنْ بشكل عام، فإنّ العنصرَ البشري في التّوليف الأخلاقي الجديد يؤكّد أنّ «العقل الأخلاقي يعمل مع العواطف ومِن خلالها»[18]، وأنّ «الاستدلال الأخلاقي هو أحدُ أنواع الوعي العاطفي»[19].

وكما قال «أوين فلانغن»: إنّ وجهة النّظر هذه «حقيقيّة من جانب»، و«علميّة من جانب آخر»[20]. وتعتبر الابتكاراتُ في العلوم العصبيّة مهمّة لأنّها تساعدنا في الإجابة على الأسئلة الأساسية حول الأخلاق، وبالتّحديد لماذا قد تكون مهتمًّا بأهداف ورفاهية الأشخاص إلى جانب نفسك. وفي العلوم الأخلاقية الجديدة، اتّضح أنّ الناس «لديهم أنواع خاصّة من الخلايا العصبية التي تجعل من الاهتمام بالآخرين أمرًا طبيعيًّا جدًّا»[21].

ثانيًا: ومعَ ازدهار رؤى داروين الأصليّة، يتمّ مراعاةُ تفسيرات علم النفس التّطوري لتوضيح كيفية ظهور السّمات الذّهنية اللازمة للأخلاق الإنسانية، وبهذا يتمّ طرحُ السّؤال التالي: لماذا تعدّ ظاهرة الأخلاق العقلية طريقةً ذات تفسيرٍ تطوّري، ويتمّ تفسير أصول الأخلاق كأيّ ظاهرة بيولوجية أخرى؟ يقول عالمُ الرئيسيات وعالمُ النّفس التطوّري «فرانس دي وال»: «لا يُفرض القانونُ الأخلاقي من الجهات العليا، أو يستمدّ من مبادئ منطقية؛ بل على العكس تمامًا، فهو ينشأ عن القيمِ المتأصّلة التي كانت موجودة منذ قديم الأزل، وأهمُّهُما تلك المستمدّة من قيمة بقاء الحياة الجماعية»[22].

ويتمّ تعزيزُ التحوّل من الفلسفة الأخلاقية إلى علم النفس الأخلاقي بإدراكِ أنّ علم النفس الأخلاقي لدينا هو نتاجُ ماضينا التّطوري. فعلى سبيل المثال: يعتبر الخلافُ الأخلاقي الإنساني نتيجةً للصّراع بين علم النفس الأخلاقي المُرْتكز على العاطفة، والمتكيّف مع أسلوب حياةِ أسلافنا، ومتطلبات الحياة الحديثة المختلفة تمامًا.

نحن نميلُ إلى الرّد والحُكم على الطريقة التي نتصرّف بها من الناحية الأخلاقية، بسبب قيمة البقاء الخاصّة بردودِ الأفعال والأحْكام التي ظهرتْ خلالَ تاريخنا التّطوري[23]. وتعتبر دوافعنا الأخلاقية نتيجة مباشرةً لتاريخنا التّطوري. وبالفعل، كلّ دوافعِنا الأخلاقية الأساسية موجودةٌ بسبب قيمة البقاء، وكما قالت «باتريسيا تشيرتشلاند»: بالنّسبة لجميع الحيوانات تشكّل الدوائر العصبية أسبابَ الرعاية الذاتية والرفاهية، مُفتقرين لدوافع الحِفاظ على الذّات، وبالتّالي لا يعيش الحيوانُ طويلًا، ومن المحتمل ألّا يتكاثر، فلماذا نعتني نحن والثدييات الاجتماعية بالآخرين؟ هذا ما سنعرفه بشكل مفصّل. يجب أن يخدم هذا السّلوك لياقة الحيوانات المعنيّة، سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة»[24].

وقد كان لـ «أوين فلانغن» تعقيبٌ حول هذه النّقطة قائلًا: «داروين إنسان... فبقدْر ما نحن أنانيّين، نكون أنانيّين معَ مراعاة شعور الآخرين، أي نهتمّ بسرّاء وضرّاء الآخرين على الأقلّ. ثانيًا: (المفروض ثالثًا) الأخلاق ليست «شيئًا جديدًا تمامًا على وجه الأرض»، فهي ليست اختراعًا جديدًا. فمن المفترض أنّ الإنسان العاقل يمتلك - مثل أسلافِه المنقرضة، وكذلك بعض الأنواع الوثيقة ذات الصّلة مثل الشمبانزي والبونوبو - ، يمتلك غرائز وعواطفَ أخلاقية، وأعني بذلك أنّنا نملك جراثيمَ ملوّثةً لفضائل التعاطف، والرحمة، والإخلاص، والشجاعة، وبالتّالي، فنحن لم نخلق الغرائز والعواطف ذات الصلة، بل أوجدها الانتخاب الطبيعي»[25]. وخلاصة القول: تعتبر اللّبناتُ الأساسية لمشاعرنا الأخلاقية، دوافعنا الأخلاقية، كما هي، بسبب الدور الذي لعبوه في تقدّمنا التطوري.

ثالثًا: تعتبر النّفعية الجديدة هي أفضل وسيلة لتوجيه العمل الإنساني. وبالطبع، هناك اختلافات بين النفعية من وجهة نظر بنثام وميل، ووجهة نظر علماء الأخلاق الجدد[26]. ويبدو أنّ ميل قد ذهب إلى الاعتقاد بوجودِ بعض الحالات الواقعية، فعلى سبيل المثال، هو يعتبر السّعادة الإنسانية ذات قيمة أخلاقية حقيقية. وكقاعدةٍ عامّة ضمن التوليف الأخلاقي الجديد، يعتبر أيّ إجراء موصوف بـ «أفضل» أو «الأفضل» بمثابة قضيّةٍ أخلاقية فقط طالما أنّها عملية.

وكما ذكرت باتريسيا تشيرتشلاند فيما يتعلّق بالقيم الإنسانية: «هناك بعض الحلول للمشاكل الاجتماعية أفضلُ من غيرها، وفي واقع الأمر؛ بالنّسبة لهذه القيم، يمكن التفاوض حول قرارات السياسة العملية»[27]. وبهذه الطّريقة، يرى علماءُ الأخلاق الجُدد مسألةَ الحياة الأخلاقية كنوعٍ من المشكلات الهندسية. وقد جادل أوين فلانغن قائلًا: «بالاعتراف بأنّنا نبحث عن القواعد والقيم والممارسات الأفضل، يكون «الأفضل» دائمًا هو «الأفضل لهذا الغرض أو لهذه الأغراض». وتأتي التّشبيهات من الهندسة والحرف اليدوية. فنظرًا لأننا نحتاج/ نريد جسورًا تعمل على استيفاء الغرض، وأحذية مَتينة تمنع التّسريب، فنحن نتخلّص من كلّ الطرق المُمكنة لإنجاز هذه الأشياء، ونسعى لتطبيق تلك التي تعمل بشكل أفضل»[28].

ويُضيف قائلًا: «هذا التّحقيق المعْياري له تشابهاتٌ دقيقة للغاية في بعض العلوم الأخرى، مثل الهندسة وعلمِ النّبات. وبالنظر إلى نهايات معيّنة، ما أفضل طريقة لتحقيقه؟»[29] فبالنّسبة للبعض، الأخلاق هي: «تكنولوجيا اجتماعية باعتبار أصولها على الأقلّ»[30]. «وبمجرّد اعتبار الأخلاق بمثابة تكنولوجيا اجتماعية، موجّهة إلى وظائف معينة؛ يمكنُ تقديمُ حقائق يمكن التعرّف عليها، حول كيفية تقديم هذه الوظائف على نحْوٍ أفضل في استنتاجات تبرر المستجدات الأخلاقية»[31].

وبالنّسبة لهذه الاستنتاجات، يزعم بول ثاجارد ضرورةَ «تبنّي إجراء معْياري لتقييم مدى تحقيق الممارسات المُختلفة لأهداف المعرفةِ والأخلاق»[32]. ويُضيف قائلًا إنّ الإجراء المعياري يصوّر كيف يمكن للأدلةِ الوصفيّة وضع قواعد وصفية:

«1. تحديد مجال الممارسات.



2. تحديد معايير المرشح لهذه الممارسات.

3. تحديد الأهداف الملائمة للممارسات في مجال معين.

4. تقييم مدى تحقيق الممارسات المختلفة للأهداف ذات الصلة.

5. اعتماد الممارسات التي تحقق أفضل الأهداف ذات الصلة»[33].

وكما هو الحال بالنّسبة لعلماء الأخلاق الجُدد، فإنّ «أهداف الأخلاق» التي وضعها ثاجارد تتكوّن من اهتماماتٍ ورغبات إنسانية؛ لأنّها تلبّي «احتياجات النّاس الأساسية والموضوعية، والتي بدونها سيتضرّرون في قدْرتهم على العمل كبَشَر»[34]. وهنا مرّة أخرى، لا تدلّ هذه القيم على وجودِ قيمةٍ مستقلّة عن المَصالح أو العقل، ولا يتجاوز مستوى رفاهية الإنْسان حدودَ الطبيعة البشرية للمصالح والأفضليات الإنسانية[35]. ممّا يقدّم سؤالًا عن ماهيّة مسارات العمل «الأفضل» بالنسبة لعلماء الأخلاق الجدد، حيث يتمّ التّعامل مع المنفعةِ بشكل أفضل تجريبيًّا كنوعٍ من المشروعات الهندسية البشرية العملية، ويمكن فهمُ المشروع الأخلاقي «كسلسلةٍ من المشاريع ذات التّبعية الديناميكية»[36].

رابعًا: يتناولُ التّوليف الجديدُ الوعيَ بالذات، باتّباع تيارٍ قديم وهو «الفلسفة الطبيعانية»(1) وتوضيح نظرته للعقل. وتتمثّل الفكرةُ الأساسية للمذهب الطّبيعي في الأشياء التي يمكن وصفُها بلغة العلم[37]. ويعود مؤيّدو وجهة النّظر إلى ما قبل عصر التنوير، حيث اتّضح ذلك في أعمال باكون، وهوبز، وسبينوزا، ومن ثمّ هيوم، وداروين، وواتسون، ورايل، وغيرهم آخرين. وتسعى إحدى اتّجاهات المذهب الطبيعي إلى تقديم تفسيراتٍ تجريبية للواقع بإدْراجه في نطاقٍ من الجسيْمات الفيزيائية المتفاعلة[38]، وهذا لا يجعل الآراء الواقعيّةَ الميتافيزيقية للواقع ليستْ ضرورية فحسب؛ بل لا يمكن تصوّرها كذلك[39]. وأصبحت فكرة العقل، باعتبارِه شيئًا مستقلًّا غيرَ مادي، يتفاعل مع الجسم بالنسبة إلى علماء الطبيعة، غير قابلة للتصديق على الإطْلاق[40]، حيث يعدّ ذلك بمثابة وجهة نظرٍ تعزّزها «الثورة المعرفية» فقط وتقنية مسح الدماغ التي تسمحُ بإجراء تفسير تجريبي للعقل(2).

لا يوجد ما هو جديدٌ في المذْهب الطبيعي القائم عليه جهود التّوليف الجديد. ومن ناحية أخرى، هناك أقوال مختلفةٌ داعمة لهذا الرأي. فبينما يعدّ بمثابة افتراض مُسبق لهذا النوع من التفكير، فهو بالفعل افتراض مُسْبق، نادرًا ما يفتقرُ إلى الأدلة. وحاليًا تدور مناقشات جدلية حول المذهب الطبيعي، وكما سنرى، فقد تحوّلت إلى تطرّفٍ معيّن لا يحتمل أيّ معارضات[41].

ونسمّي مشروع التّوليف الجديد الدائر حول الأخلاق بـ "العلم الأخلاقي الجديد"، وأولئك الذين يقْبَلونه أو يساهمون فيه بـ "علماء الأخلاق الجُدد"، حتى وإن لم يتمّ تدريبهم جميعًا كعلماء، وهو ما يمكن وصفُه هنا لفكْر جوشوا غرين، وجوناثان

---

(1) الفلسفة الطبيعانية Philosophical naturalism أو المذهب الطبيعي الذي ذكرناه من قبل هو الذي ينكر وجود كلّ ما هو غير مرصود في الطبيعة، مهْما دلّت الآثار عليه (خاصة في الدين مثل الإله والوعي وحرية الإرادة)(س).

(2) تشير كلمة المخّ أو الدماغ Brain إلى ذلك العضو الذي في الرأس، وفيه تتمّ العمليات العصبية الرئيسية التي تقود الجسم وتنظم عمله، أمّا عملية التفكيرِ نفسها، ووعيُ الشخص بذاته وبالآخرين وبالأشياء من حوله والمشاعر والقرارات؛ فيشار إليها بالعقل Mind (س).

هايدت، وباتريسيا تشيرتشلاند، وأوين فلانغن، وألكسندر روزنبرغ، وبول ثاجارد، وغيرهم آخرين في هذا المخيّم - على سبيل المثال لا الحصر - مايكل روس ومارك هوزر وفيري كوشمان وكريستوفر بوهم وتاملر سومرز وستيفن جي موريس ومارك جونسون[42]. هنا يتشابه علماءُ الأخلاق الجُدد مع العديد من المفكّرين في عصر الحداثة المبكرة والمتوسطة حيث يطرحون أسئلة بعيدة عن التخصّصات المحددة ومتوجّهة نحو مصادر متنوعة في كلّ من العلوم والإنسانيات. وهؤلاء ندعوهم بـ "العلماء" لأنّ كلّ واحد منهم يسعى إلى طلب العلم، إمّا لوضع نظرية أخلاقية، أو لتزويدنا بخطّة معيّنة لتحقيق أهدافنا.

المشكلةُ السّائدة

لا تعتبر تياراتُ الفكر التي تشكّل التوليفَ الجديد الدائر حول نظرية الأخلاق جديدة على الإطلاق، فهي قائمةٌ منذ أجيال قديمة وقرون سابقة. وإليك ما يجعل نظريةَ التّوليف الجديد جديدة تمامًا.

أوّلًا: مجموعة معيّنة من مفاهيم البحث التي تشكّل نهجَه، وتتمثّل في عاطفة هيوم المرتكزة على العقل، وأقوالِ داروين التطوريّة للعقل، ونظرية النفعية وفقا لبينثام ومِيل المُدرَجة ضمن المذهب الطبيعي الملتزم بإجراء دراسةٍ تجريبية للعقل. وفي التّوليف الجديد، تميل جميع الجهود المبذولة لفهم الأخلاق إلى التماشي مع هذه العناصر. ويتضح أنّ وجهات النظر المعنية أصبحت موحّدةً إلى حدّ ما في التخصّصات المتعلقة بالعقل، وشائعةً في النهج العلمية المتعلقة بالأخلاق. ويتمثّل المصدر الثاني للحداثة في التكنولوجيا المتقدّمة التي تقدّم ملاحظاتٍ تجريبية أعمق وأكثر تفصيلًا حول العقل.

ويأتي المنطقُ الثّقافي للعلوم الأخلاقية الجديدة بعدّة طرقٍ مختلفة، أقلّها منهجه في حلّ مشكلة الصراع الاجتماعي والأخلاقي، التي طالَ أمدُها، ثمّ صياغة الرواية التي ظهرت مؤخّرًا على النّحو التالي: في الماضي، كانت المجتمعاتُ تحكمُها معتقداتٌ أخلاقيّة مختلفة «غير دينية»؛ تلك التي فرضت واجباتٍ على الأصدقاء أو العائلة، أو تلك

التي فرضتْها آياتُ الله على تلك البشريةِ بشكلٍ عام[1]، وقد قيل إنّ تلك المُعتقدات كانت ضروريّةً لمساعدةِ البَشَر على التكيّف مع الحياة في القبائل الصغيرة. ولهذا السبب، فقد أدّت إلى إيجادِ أحكامٍ بديهيّة منذُ فترةٍ طويلة، وتتمثّل المشكلةُ في المجتمع الحديث في أنّ البديهيات والمُعتقدات والأحكامَ تثير الصّراع أو تبرّره.

وكما قال "جوشوا غرين": الناسُ في المُجتمعات والثقافاتِ المختلفة "لا يقاتلون لعدم وجود أخلاقٍ لديهم، بل لأنّهم ينظرون إلى الحياةِ من وجهات نظرٍ أخلاقية مُختلفة جدًّا، فالمسألة لا تتعلّق "بمَن هو الصحيح" و"مَن هو الخطأ" في هذه الصّراعات. فبالنسبة إلى غرين، لا يعتبر التّركيز على ما إذا كانت هناك حقيقة أخلاقيّة أم لا؟ هو الأمر الأكثرُ أهميّة لبعض الأغراض العملية[43]، بل يتمثّل الهدف الأساسي في معرفةِ أفضل السُّبل لضمان التّحسين الموضوعي، وإيفاء مصالح الناس.

والسّؤال هو: "كيف يمكننا تسويةُ مشكلة النزاع؟

"ما يهمّ حقًّا هوَ ما إذا كانت لدينا إمكانيةُ الوصول المُباشر والموثوق فيه إلى الحقيقة الأخلاقية - طريق واضح عبر المُستنقع [القيم الأخلاقية المتنافسة] - وليسَ ما إذا كانت الحقيقة الأخلاقية موجودة أم لا. فأنا واثقٌ جدًّا مِن عدم وجودِ هذا النّوع من الوصول، وبمجرّد العمل بالقيم الأخلاقية المتنافسة تفقدُ مسألة الحقيقة الأخلاقية أهميّتَها العمليّة. وعندَ الالتزام بالقيم الأخلاقية المتنافسة فلا يظلّ أمامنا خيار سوى الاستفادة من القيَم التي نشاركها، والسّعي إلى إيجاد عُملتنا المشتركة هناك»[44]. وبالتالي، يقول: إنّه لا

---

(1) تختلف نظرةُ الرسالات السماوية (مثل اليهودية والنصرانية/ المسيحية والإسلام) إلى الإنسان باعتباره مخلوقًا مباشرة من الله، أي أنه ظهرَ للوجود، وعاش أوّلَ حياته على الأرض بكامل عقلِه ووعيه، ولم يكن في يومٍ من الأيام حيوانًا ولا قردًا ولا شبيه القرد، وفي القرآن نجد في سورة البقرة آية 31 أنّ الله تعالى علّم آدم الأسماء كلها، ويعارض الماديون كلّ ذلك بالطبع، إذ تفرض عليهم الرؤى المادية والتطورية سيناريوهاتٍ أخرى للأحداث، ومراحل تطورية سابقة على الإنسان مهما عارضتها الكشوفات العلمية (مثل الاكتشافات الجديدة كلّ يوم عن عقلانية ووعي إنسان النياندرتال Neanderthal كونه احترف الصيد وعرف الخياطة والموسيقى وشعائر الدفن وغيرها، بعكس ما كانوا يزعمون أنه حلقة تطورية للبشر الحاليين)(س).

يُمكننا أبدًا حلّ مشكلة الخلاف الأخلاقي بشروطها؛ لأنّ الحقيقة الأخلاقية - حتى وإنْ كانت موجودة - فهي غيرُ معروفة؛ لذلك، يجبُ علينا أن نتجاوزَ التّعليمات المتزمتة من أحكامنا الأخلاقية البديهية، وإضعاف قبضةِ واجباتنا تجاه الأصدقاء والعائلة، والاعتماد على الأحكام المرتكزة على العقل. وباختصار، ما يجب علينا فعلُه هو ما يؤدّي إلى أفضل النتائج[45].

لا يتمثّل الصّراعُ المتأصّل في الاختلاف الأخلاقي في دراسة حالةٍ واحدة من بين العديد من التّحديات الأخلاقية الأخرى، بل هو موضوعٌ مثيرٌ للقلق، وقد استمرّ لقرون عديدة، ويتمثّل في السّعي نحو وضع الأخلاق على أسسٍ علمية. ولم يعدْ لغزُ الفوارق الأخلاقيّة والصّراع - الذي غالبًا ما يعزّزه - يثير غضبَنا بقدْر ما كان يفعل في الماضي. فكيف نعيش مع اختلافاتِنا العميقة؟ تُضاهي الصّعوبةُ الناشئة عن هذه المشكلة الأملَ السّائد في المجتمعات الفلسفية والعلمية فيما يتعلّق بإمكانية معالجتها بنجاح من خلال العلم.

الجزءُ الثّالث

البحثُ الجاري حتّى وقتِنا الحاضر

الفصلُ الخامس
ما الذي توصّل إليه العلم؟

إلى جانبِ الأملِ الذي حفّز السّعي نحو وضع أساسٍ علمي للأخلاق، تمّ بذلُ قدْر كبير من الجهد العلمي الفعليّ لإتمام المهمّة. فما هي النّتائج المهمّةُ التي تمّ التوصّل إليها حتى الآن؟ ولهذا السؤال أهمية قصوى، فإنّ العثورَ على استنتاجاتٍ مباشرة وجوهريّة حول القضايا الأخلاقية من شأنِه أنْ يضع حلًّا للمسألة المعنيّة، والفشل في العثور على أيّ شيء زاخرٍ بالمعلومات قدْ يوحي بعدم نجاح هذا البحث، بالنظر إلى مقدارِ الوقت الذي استغرقه، وتحديدًا التّطورات التكنولوجية الضّخمة الطارئة على أدوات التحقيق لدينا.

ولكنّ معرفة ما توصّل إليه العلمُ ليس بالأمْرِ الهيّن، ويمكننا البدءُ بمعالجة المسألة المتمثلة في كيفية فهمنا لفكرةِ العلم أثناءَ البحث، وبعد ذلك، ننتقلُ إلى قضية العلاقات المتعدّدة، التي لا تقلّ أهمية عن الأدلة العلميّة، التي يمكن أن تهمّ المسائل الأخلاقية. وأخيرًا، نراجع أهمّ النّتائج العلمية المزعومة من قِبَل الآخرين، والتي تكشف عن شيء مهمٍّ حول الأخلاق. وها نحن نقومُ بمراعاة أكثر المحاولات العلمية الواعدة والمباشرة لمعرفة الصّواب والخطأ، ومعرفة كيفية العيش.

العلمُ وحدودُه

للوضوحِ التّام، من المهمّ طرحُ السّؤال السابق: ماذا يعني "العلم" بالضبط؟ ولا نريد تعريفَ العلم على نطاق واسِع، لدرجةٍ تشمل أيّ شيء، فلن يكون ذلك مثيرًا للاهتمام، ولن يحدّد القوّة التي يطرحها علم الأخلاق الحقيقي. كما أنّنا لا نريد أنْ نحدّده على نطاق ضيق، بحيث يتمّ استبعاد الدراسات التجريبية الحقيقية التي تحلّ الخلاف؛ لذلك نحن بحاجةٍ لمناقشة كيفية تعريفه:

"هناك اعتقادٌ خاطئ بأنّ طبيعة العِلم مسألة مستقرّة - فهناك إجماعٌ واضحٌ ومحددٌ بين العلماء والناس حول ماهيتِه وكيفيّة عمله. وفي الواقع، وعلى الرّغم من مكانته، إلّا أنّه ليس لدينا معيارٌ مقبولٌ لما هو علم، وما ليسَ بعلم"[1]. وتميل التعريفاتُ الأوْسع نطاقًا إلى مساواةِ العلم بالاستقصاء العقلاني. وقد أخذ "سام هاريس"(1) بهذا الرّأي باعتبار أنّ العلم أكثرُ شمولًا من العقلانية العلمانية[2]. وكما قال ستيفن بينكر "أي شخصٍ يُشارك في وضْع أسباب علمانيّة ينتمي إلى العلماء الفخريّين". ويعرّف هذا الرأي «العلم بالمصطلح الأوسع نطاقًا، والذي يتمثّل في الاعتماد على المنطق والأدلة، بدلًا من العقيدة أو السلطة أو الشّعور الشّخصي»[3].

وقد حاول تعريفَ العلمِ بالرّبط بينه وبين البيانات التجريبية، وقابلية التمثيل الرياضي، وقابليته للاختبار، ودحْض الفرضيّات. وقد تكون هذه الأجزاءُ مشتركةً مع الاستقصاء العقلاني. وكما قال بول ثاجارد: «يستخدم العلمُ تفسيراتٍ ميكانيكيةً ورياضية، وملاحظات منهجيّة تضعها أدوات أقوى من حواس الإنسان، وتجارب تولّد أدلّةً متعلّقة باختيار الفرضيات التوضيحية»[4]. ومن جانبنا، فعندما نتحدّث عن العلم، فإننا نعني شيئًا قريبًا من وصف ثاجارد.

---

(1) سيتكرّر معنا ذكرُ سام هاريس في هذا الكتاب، كوْنه أحدَ أشهر الملحدين في العصر الحديث الذين حاولوا ادعاء القدرة التامة للعلم المادي والتّجريبي على تفسير الأخلاق، وذلك في كتابه الصادر في 2010: المشهد الأخلاقي... كيف يحدد العلم القيم الأخلاقية The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values، والذي زعم فيه إمكانية تحديد القيم الأخلاقية دون الحاجة للدين أو الخالق وذلك بالعِلموية scientism (أي التفسير بالعلم فقط) وعلى الطبيعانية الميتافيزيقية metaphysical naturalism التي تنفي وجود أيّ شيء خارج الطبيعة أو متعالي عليها، ومما جعل لكتابته ثقلا في هذا الموضوع تبنيه لفكرة التطور كتفسير لظهور الأخلاق، بالإضافة إلى تخصّصه في علم الأعصاب، وهو المجال الرحب كما ذكرنا من قبل للتلاعب والخلط في ترتيب خطوات الانفعال في المخ، وقد نشر مركز دلائل ترجمة مناظرة بينه وبين ويليام لان كريج عن أيّهما يمكنُه إعطاؤنا أصلًا للأخلاق: الدين أم الإلحاد، (كتاب الإلحاد بين قصورين، طبعة 1436هـ/ 2016م)، كما يمكن مطالعة مقال مترجم مختصر في نقد أفكار سام هاريس من مجلة الاستغراب العدد 7 لعام 2017م بعنوان (إخفاق النظام الأخلاقي للإلحاد، العِلموية لا تنتج المعنى المتسامي) وهو متوفر على الإنترنت(س).

ويرجع السّبب في ذلك إلى أنّ النّهج الوحيد إزاءَ العلم الذي يمكن أن يوفّر لنا علمًا أخلاقيًا، هو نهج مرتبط بشكلٍ وثيق بما يُمكن ملاحظته من النّاحية العملية. ولا يوجد معنى آخر لـ «العلم» يَعِدُ بحلّ الأسئلة الأخلاقيّة بالطريقة التي حلّت بها العلوم الأصعبُ الأسئلةَ التي طُرحت عليها. ولم يمنحنا الاستقصاء العقلاني الأوسع نطاقًا إجماعًا على الأسئلة الأخلاقية، كما أثبتت المناقشات الفلسفية التي استمرّت عشرين عامًا.

حتّى ومع مراعاةِ هذا الرأي، يتّضح أنه لا يتمّ دعْم كلّ ادّعاء علميّ على قدم المساواة، ولا يتمّ إخضاع كلّ ادّعاء إلى التحقّق أو الدّحض التجريبي على قدَمِ المساواة. وكما هو الحال في جميع العلوم، يجب تفسيرُ البيانات الواردة في علم الأخلاق، كما يجبُ أن تتناسبَ النظريات المستخدمة في التفسير مع البيانات بشكلٍ أو بآخر، ويمكن أن تتضمّن محتوًى مضاربًا من الناحية الفلسفية.

وبطبيعة الحال، فإنّ النظَرية الأقلّ ارتباطًا تتناسب مع البيانات التّجريبية، وكلّما زاد محتوى المضاربة التي تتضمّنها كلّما كان دعمها أقلَّ تجريبيًّا. ويمكن أن تظلّ النظريات الواسعة النطاق نتاجًا للعلم، لكن لن يتمّ منحُها نفسَ مصداقية تلك النظريات التي تتميز بالتوافق الوثيق.

وأخيرًا، قد يصفُ لنا العلمُ المجالَ الأخلاقي بطرق مختلفة، لا بدّ أن تقوم بمراعاة ثلاثة عوامل. تتمثل الطّريقةُ الأكثر إثارة للاهتمام - والتي هي طموحُ أولئك الذين يبحثون عن أساسٍ علمي للأخلاق - في أنْ يتمكّن العلمُ من حلّ المسائل الأخلاقية القديمة.

ونسمّي هذا المستوى من النّتائج العلمية بـ «المستوى الأول». وتوفّر نتائجُ المستوى الأوّل أوامرَ أو ادعاءات أخلاقية محدّدة بشأن ما هو حقيقي بالفعل. وإضافة إلى ذلك، تبيّن هذه النتائج الفرق بين الجيد والسيّئ أو الصّواب والخطأ، وتوضح كيف يجبُ أن نعيش. وعلى الرّغم من عدم إظهار نتائج «المستوى الثاني» للعقيدة الأخلاقية، إلّا أنّها مازالت تقدّم أدلةً تؤيّد أو تعارض بعض الادعاءات أو النظريات الأخلاقية، فعلى سبيل المثال، إذا كان هناك دليلٌ تجريبيّ على أنّ نظريات الأخلاق الحميدة كانت خاطئة، لكن الأدلة لم تصلْ إلى حدّ تأكيدِ صحّة هذا الادّعاء الأخلاقي أو ذاك، فسيكون ذلك نتيجة المستوى الثاني.

وستوفّر نتائج "المستوى الثالث" وصفًا علميًّا لأصول الأخلاق، أو للطريقة التي ساعدت على تجسيد قدرتنا على اتّباع الحكمِ الأخلاقي في هيْكلنا العصبي، أو ما إذا كان البشرُ يميلون إلى التصرف بطرق معنوية أم لاَ. ولا يكشف أيُّ دليل على وجْهات النظر المعنيّة عن محتوى الأخلاق - الصواب والخطأ - ، بل يتحدث عنِ القدرة الإنسانيّة على التمسّك بالأخلاق، وبهذا المعنى تكون مثيرةً للاهتمام. ويجب الملاحظة بأن هناك عددًا قليلًا جدًّا من العلماءِ هُم مَن قدّموا ادّعاءات ضدّ المستوى الأول.

وفي كتاب المشهد الأخلاقي، ادّعى سام هاريس أنّ العلم سيقدّم في نهاية المطاف نتائج المستوى الأول، لكنّه لم يدّعِ أنّ لديه أيّ دليل على ذلك. وكما سنرى لاحقًا أنّ الادعاءات المقدّمة ضدّ المستوى الثاني نادرةٌ تمامًا. وفي الواقع، تندرج جميعُ العلوم الفعلية المتعلقة بالأخلاق تحت نتائج المستوى الثالث.

ما الذي يُظهِره العلمُ لنا عن الأخلاق؟

في حين أنّه يصعب النظرُ في جميع الأدبيّات التي تقدّم أوصافًا علمية للظواهر الأخلاقية، إلّا أنه يمكننا تقديمُ بعض الرّسوم التّوضيحية التمثيلية من مُختلف مجالات البحث. وتعتبر اختياراتُنا غير عشوائية، ولكنّها تمثّل بعض الحالات المهمّة والواعدة من كلّ مجال. وفي محاولة لتكون أكثر موضوعية، حدّدنا المقالاتِ التي تتناول أيَّ نوعٍ من الاستكشافات العلمية الدائرة حول الأخلاق، والواردة في أبرز مجلات العلوم العامّة، وفي المجلات المتخصّصة العليا لعلم الأحياء التطوري، وعلم النفس التطوري، وعلم الأعصاب، وعلم النفس الاجتماعي، وعلم الحيوانات الراقية[6].

كما حاولنا - أيضًا - تحديدَ الكتب الأكثر استشهادًا، والتي تقدم مناهج علمية للنظرية الأخلاقية. ومن ثمّ، ركّزنا على تلك الأعمال التي بدا أنّها تحقّق أفضلَ مزيج من التأثير والجدية[7]. وبشكل عام، تنقسم النتائج التّجريبية إلى فئتين عريضتيْن تتعلقان بما يلي:

(1) سلوك أخلاقي.

(2) كيفية اتّخاذ القرارات الاجتماعية المتعلقة بالأخلاق.

كما ذُكر في علم الأحياءِ التّطوري

إذا كان الانتخابُ الطّبيعي يفضّل الكائنات "الأنانية" البيولوجية[1]، فكيف يمكن أن توجد كائنات تتصرف بطريقةٍ غير إيثارية؟ تنشأ الإسهاماتُ الأولية لعلم الأحياء التّطوري المتعلق بالأخلاق عن الجهود المبذولة للإجابة على هذا السّؤال، وذلك لإيجاد السّبل التي يمكن أن تتطوّر بها الكائنات الحية لدعم بقاء الكائنات الحيّة الأخرى التي تقوم بدوْرها بمساعدتِهم على البقاء. ويعتبر هذا السّؤال قديمًا، ولكن هناك عدّة فرضيات تدورُ حول كيفيّة حدوث ذلك، وقد نشأت من علم الأحياء التّطوري. ويعتبر «اصطفاء القرابة» و«الإيثار المتبادَل» العامليْن الرّئيسيّيْن.

(1) تفتقد السيناريوهاتُ التطوريّة إلى وجود (ضابط خارجي) ينظم التعاون بين الأفراد لينجو الجميع (أحيانًا يتمّ تصوير الطبيعة بصورة الشّخص العاقل الذي يختار وينظّم ذلك، كما اعترف داروين وهو غير صحيح)، لذلك تبقى مشكلة بقاء الأناني مشكلة كبرى في وجه التطور لعدم وجود حلقةِ اتّصال بين الأفراد في اتخاذ القرارات للعقلانية أو المنطقية أو النفعية، ولتقريب تلك الفكرة لمَن لا يعرفها تقدم لنا معضلة السّجين Prisoner's di-lemma صورة جيدة لذلك، حيث لدينا في هذا المثال سجينان متهمان في قضية ما، لكن لا تكفي الأدلة إلا لحبسهما ستة أشهر فقط، وهنا يتمّ محاولة الوقيعة بينهما للحصول على اعترافٍ بالإدانة، ويتمّ ذلك عبر تقديم عرض لكلّ منهما بعيدًا عن الآخر كالآتي: إذا اعترف على الآخر فسيتمّ حبسُ الآخر عشر سنوات ويخرج هو، وهذا العرض مرتبطٌ بسرعة الاعتراف، لأنّه إذا تأخّر في الاعتراف، واعترفَ عليه الآخر؛ فسيخرج الآخرُ ويتمّ حبسه هو العشر سنوات! أمّا إذا اعترف الاثنان فسيتمّ حبس كلّ منهما خمس سنوات، وهنا نرى الخيارات لكلّ واحدٍ من السجينين هي: إمّا الصمت ومعه السّجن ستة أشهر أو السجن عشر سنوات، وإمّا الاعتراف، وهنا حسب سرعةِ الاعتراف إمّا يخرج وإمّا الحبس خمس سنوات، وهكذا يكون الصمتُ مغامرةً غيرَ مضمونة في حال اعترف الثاني، ويكون سرعة الاعتراف هو السبيلَ العقلاني الوحيد للخروج بأفضل مكسبٍ وعدم الحبس، فنسبةُ الخيارات الأكثر احتمالية تصبّ في أذى الشخص الآخر وليس التّعاون معه على الصّمت لأنّه غيرُ مضْمون لعدم وجود اتّصال مباشر بينهما للاتّفاق، وعلى قدْر ما يوجد بعض صور الإنذار للأفراد في البكتيريا والحشرات بإفراز فيرومونات لاتّخاذ تصرّفٍ معيّن عند وصول كمية الغذاء الكافي لهم مثلًا لحدّ معين (لكي يستبعدوا أي فرد زائدٍ يستهلك من هذه الكمية) وهوَ ما يُعرف علميًّا باستشعار النِصاب Quorum sensing، إلّا أنه لا يفيد فيما نتحدث عنه هنا في معضلة السّجين، ولا في الكائنات الحية الأعلى، والتي يتميّز أفرادها باستقلالية تصرّف أكبر، وهو ما تدرسه نظرية اللعب Game theory(س).

وللتعرّف على كيفيّةِ عمل هذه الاسْتراتيجيات التطورية، يُفضّل التفكيرُ في الحالات المعتادة حيث تنجح الأنانية، وتنبثق السّماتُ الملحوظة والميْزات العيانيّة للكائنات الحيّة من أساسٍ وراثيّ إلى حدّ كبير، وهذا مألوفٌ لدى معظمِ النّاس، فأنت لديك عيونٌ بنيّة لأنّ والديْك لديهما جينات معيّنة، وقد تمّ نقلها لِك في تركيبةٍ معيّنة. وبمرور الوقت، يفضّل الانتخابُ الطبيعي تلك الجيناتِ التي تنتقل بنجاحٍ أكثرَ من تلك التي لا تفعل. وعادةً ما يحدث ذلك عندما تؤدّي الجيناتُ إلى ظهور سماتٍ تساهم في زيادة قدرة الكائن الحي على البقاءِ والتّكاثر أكثرَ من غيرها. وهذا هو الفهم النموذجي لكيفية مساهمة الجينات في تكاثرها.

ولكنْ هناك طريقةٌ أخرى، قد تتسبّب بعضُ الجينات في أن يتصرّف مالكُها بطرق تقلّل فرصَهُ في البقاء على قيْد الحياة، ولكنّها تفيد الكائنات الحيّة الأخرى التي تحمل تلك الجينات نفسها. سيكون لهذه الجينات ميْزةٌ عامّة على الجينات الأخرى، على الرغم من أنّ فرص بقاء الكائنات الفردية التي تمتلك هذه الجينات قد تتعرّض للخطر، وتسمّى هذه الفكرة بـ «التّلاؤم الشّامل»، وقد تمّ اكتشافها كاستراتيجية تطورية محتملة بطريقةٍ تدريجية إلى حدٍّ ما في منتصف القرن العشرين[8].

وهناك طريقةٌ للتّلاؤم الشّامل يمكن تطبيقُها عن طريق اصْطفاء القرابة. فبالنسبة للعديد من الكائنات الحية، يميلُ الآباءُ بشكل واضحٍ إلى رعاية نسْلِهم، وتتمثّل هذه الرعاية في الإيثار لأنّه يأتي على حساب الوالدين، ممّا يقلّل من فُرص بقائهم على قيْد الحياة. ونظرًا لأنّ الأساس الجيني لهذه الرعاية ينتشر في النسل، وعادة ما يفوقُ الوالدين؛ فإنّ هذا الإيثارَ يساهم في نجاح هذه الجينات. وفي اصطفاء القرابة. ويعتبر الإيثار أمرًا سيئًا لأولئك الأفراد المؤثّرين بالعادة، وجيدًا لغيرهم، وهذا هو السّبب في أنّ الإيثار في الكائنات الحية الفردية يمكن أن يكون له معنى تطوّري.

يمكن أن ينشأ الإيثارُ - أيضًا - عنْ نوع معيّنٍ من العلاقات المتبادلة. وفي ظلّ ظروف معينة، يمكن للتّعاون بين اثنيْن من الكائنات الحية أنْ يعطي مزايا البقاء إلى كلّ منهما على حدّ سواء[9].

وعلى الرّغم من أنّ كلّ إجراء معيّنٍ قد يضرّ كائنًا حيًّا، ويعطي منافعَ لآخر، إلّا أنّه مع مرور الوقت يتلقى كلّ كائنٍ حيّ منافعَ من الشريك المتعاون. وفي النهاية، يستفيد الشريكُ المتعاون بشكل عام أكثر من أولئك الذين لا يتعاونون بهذه الطريقة. ويعتبر الانتخابُ الطبيعي والإيثار المتبادل طريقتيْن يمكن أن يفسرهما التطوّر، في حالات بعض الكائنات الحية التي تتصرّف دونَ أنانية، من وجهة نظر بيولوجية. ويهدف العملُ المتعلّق بعلم الأحياء التطوري إلى اكتشاف الحالات الملحوظة التي توضح هذه الحركات بشكل معقول.

لكنْ إلى أيّ مدى يأخذنا الدليلُ العملي؟

يعتبر الإيثارُ البيولوجي بمثابة ملاحظةٍ راسخة. ففي بعض الأحيان، تتصرّف بعض الكائنات الحية بطرق تعودُ بالنّفع على الآخرين على حساب أنفسهم[10]، لكنْ ما الدليلُ على أنّ اصطفاء القرابة أو الإيثار المتبادل هو الآليّةُ التي تحقّق ذلك؟ في حين توصّل علماء الأحياء التطورية إلى آليات معقولة يمكن أن تفسّر كيفية نشأة الإيثار البيولوجي، إلّا أنّها تمثل خطوةً أخرى للادّعاء بأنّ هذا ما حدث بالفعل. وتعتبر هذه الأدلة واعدةً ولكنّها أقلّ أهمية[1].

---

(1) يمثّل (الافتراض) الأداةَ الأساسية والرئيسية لطرح جميع أفكار التطور وسيناريوهاته (وقد امتلأ كتاب داروين وافتراضاته كلها بكلمات مثل قد وربما ومن المحتمل وإذا كان كلامي صحيحًا؛ وهي نفس الكلمات التي سنجدُها في أيّ بحث تطوري إلى اليوم وفي كلّ وقت)، فإذا كان هذا كلّ معتمدهم في تفسير التّطور الجسدي (الذي الأصلُ فيه القياس والتجريب) فما بالنا بالتطور النفسي؟! ولكي نرى إلى أي مدى يمكنُ للتطوّري إطلاقُ العنان لخياله مهْما كان بعيدًا عنِ العلم والمنطق، فسأذكر ثلاثةَ أمثلة من ثلاثِ فترات تمثل تاريخ الفكر التطوري، أوّلها من زمن داروين 1859م حين ذكر بنفسه الدقة المذهلة في تكوين عين الإنسان، ثمّ ((افترض)) نسبة كلّ ذلك للطبيعة العمياء في الفصل السادس (صعوبات النظرية) جزئية العين من الأعضاء بالغة التعقيد من كتابه أصل الأنواع On the Origin of Species، وليثبت لنا أنّ مشكلة المُلحدين واللاأدريّين ليستْ في عدم رؤية أدلة الخالق عزّ وجلّ، فهم يروْنها مثلنا، ولكن في اتّباعهم للهوى {فإنّها لا تعمى الأبصارُ ولكنْ تعمى القلوبُ التي في الصّدور}، ولو قيل لأحدهم إنّ الكاميرا نشأت بنفس الطريقة دون تدخّل عاقل فلن يصدقه! لذلك لما وجد داروين وغيرُه أعضاءَ في الجسم لا يعرفون وظيفتها، لم ينتظروا حتّى يكشف العلمُ عنها، وإنّما ادّعوا أنّها بلا وظيفة كناتج للتطور الأعمى (منها الغدد الصمّاء)، ثمّ كشف العلمُ عن وظائفها تباعًا، وأمّا من الفترة المتوسطة فنجدُ في عام 1967م كتابًا يتحدث عن علم الأحياء أو البيولوجيا الحديثة، فـ ((افترض)) أنّ ظهور اللبن في الثديّات كان عن طريق لعْق صغارِ بعض الزواحف لـ (عرق) أمهاتها (ولا نعرف لماذا لم يلعقوا عرقَ آبائهم أيضًا؟)، ممّا جعل هذا العرق يتطوّر مع الزمن إلى لبن! فجعلوا العرق

وحاليًا، يقبَل العديدُ من العلماء الفكرةَ القائلة بأنّ اصطفاء القرابة يقدّم أفضل تفسير للاجتماعية العليا في الحشرات[11]. وتُطلق "الاجتماعية العليا" على الحشرات التي تقدّم الرعاية اللازمة لصغارها، ويؤدّي الأمر إلى وجودِ أجيال عديدة تعيشُ في نفس الوقت، وغيرهم ممّن لا يتكاثرون. ويعتبر النحلُ هو المثال المعتاد هنا، فتهتمّ العديدُ من شغّالات النحل بالعديد من نسْل الملكة، ثمّ ينضمّ الناضج منهم إلى صفوف شغالات النّحل، وهؤلاء الشغالات لا يتكاثَرْن؛ بل يُترك هذا الأمرُ للملكة، فتتصرّف شغّالات النحل بطرق تعود بالنّفع على أخواتهنّ بدلًا من متابعةِ الإنجاب. وكما يشرح عالمُ الأحياء، جيري كوين:

"يعتبر اصطفاءُ القرابة تفسيرًا مهمًّا لتطوّر الاجتماعية العليا، ويظنّ البعض أنّه بسبب الطبيعة "الفردية" للتّوارث في غشائيات الأجنحة، حيث يكون الذكرُ الذي يخصّب الملكة صيغة كروموسومية واحدة (يحتوي على مجموعةٍ واحدة فقط من الكروموسومات) والملكة الخصبة ثنائية الصّبغيات مع مجموعتين عاديتين. وفي هذه الحالة، ترتبط شغّالاتُ النّحل بأخواتهنّ أكثر من ذريتهن، ممّا قد يساعدهن على التوقف عن إنجابِ الأبناء والتّركيز على إنتاج المزيد من الأخوات (أي، تصبح عقيمة وتطلب من الملكة تنشئة صغارها)"[12].

أصلًا للّبن المتكامل الغذاء الملائم بالضبط لصغار الثّدييات (الكتاب بعنوان Mr. Tompkins Inside Himself: Adventures in New Biology صـ 149)، العجيب أن نفس ((الافتراضات)) مازالت مستمرّةً في ورقةٍ علميّة تطوّرية عام 2012م بعنوان The evolution of milk secretion and its ancient origins، أمّا آخرُ الأمثلة فمِن واحدةٍ من أشهر المجلّات العلمية والتطورية على مستوى العالم (مجلة الطبيعة: نيتشر Nature) حيث نشرت ورقةٌ بحثية عام 2015م تحاولُ تفسيرَ وجود حفريّات للقردة القديمة في أمريكا الجنوبية بعد انفصال القارات (وهي صدمة بكل المقاييس من الصّدمات الكثيرة للتطوريّين منذُ ((افترض)) داروين - وإلى اليوم - أنّ القردة القديمة كانت في أفريقيا فقط، وعنها تطوّرت إلى القردة العليا والإنسان)؛ حيثُ ((افترض)) الفريقُ العلمي أنّ عاصفة ضربت الساحل الغربي لأفريقيا فقذفت بعدد من القردة على طوف من الشجر والأغصان فانتقلوا به مسافةً تزيد عن 3000 كيلومترًا حتّى وصلوا لشرق أمريكا الجنوبية! صدق أو لا تصدق (عنوان الورقة Eocene primates of South America and the African origins of New World monkeys)(س).

وباختصار، قد يكون اصطفاءُ القرابة أفضلَ تفسيرٍ هنا. على الرغم من أنّ شغّالات النحل يعملون بطريقة تتعارضُ مع آفاق بقائهم على قيد الحياة، إلّا أنّهم يفعلون ذلك بترتيبٍ اجتماعي يستنسخ جيناتهم بشكلٍ فعّال للغاية. وهذا الأمرُ من شأنه أنْ يجعل جيناتِ الإيثار البيولوجي ملائمةً للنّحل أكثر من نظرائهم[13].

وبناءً عليه، يتمّ طرحُ سؤال حول كيفيّة توضيح الإيثار البيولوجي للإيثار الأخلاقي لدى البشر، أو ما إذا كان هذان الإيثاران مرتبطيْن بشكلٍ مثير للاهتمام. وبمعنى آخر، في حين أنّ علم الأحياء التطوري قد أعطى أدلّةً جيّدة على أنّ الإيثار البيولوجي موجود، ونشأ عبْر آليّات تطورية معينة؛ فهل الإيثارُ البيولوجي فكرةٌ أخلاقية؟ هل هو نفسُ الإيثار الأخلاقي - السّلوك الجيد أخلاقيًا؟ أو هل تخفي هذه المصطلحات المتجانسة اختلافًا حاسمًا؟

يُمكننا مناقشةُ ذلك بشكل مفصّلٍ في الفصل السابع. وفي الوقت الحالي، نلاحظ أنّ اصطفاء القرابة يبدو تفسيرًا جيدًا لبعض أشكال الإيثار البيولوجي.

علمُ النّفس التّطوري

وكما لاحظْنا من قبل، إنّ هدفَ علم النفس التطوري هو دراسة السلوك الإنساني والطبيعة البشرية كمنتج لتطوّر الآلياتِ النفسية، من أجل اكتشافِ ووصف جوانبَ كيفيّة وسبب عمل عقول البشر[14]. ولا يخْلو هذا النّهجُ من المُنتقدين له. ويتمثّل النقدُ الشّائع للتفسيرات النفسية التطورية في أنّها قصص "بحتة"، ولا تقدّم أيّ دليلٍ علميّ على أقوالها، وبأفضل الطّرق المُمكنة، يمكن أن تحظى الميزةُ المعنية بأخرى تكيفية للكائن الحي. وبالنّسبة لأيّ سمةٍ من سمات الكائن الحي، يمكن أنْ تفسّر العوامل التاريخية والبيئية الطارئة سببَ ظهورها، وهناك طرق عديدةٌ للقيام بذلك. وبالتّالي، فإنّ التوصل إلى تفسير واحد لا يوضح لنا كيفية ظهور السّمة المعنية.

لكنْ في بعض الحالات - حتى تقدّم الأقوال المنطقية أمرًا قد يستحقّ العناء - تتمثل إحدى المسائل المُسْتعصية في السّؤال التالي: كيف يمكن للأفكار والسّلوكيات الأخلاقية البشرية أن تنشأ من خلال الانْتخاب الطّبيعي؟ وما هي الفائدة التطورية التي توفّرها؟ وهنا حتى القصّة «البحتة» ستكون بمثابة قصة «ليست مستحيلة» ممّا يمثّل تقدمًا مشهودًا في هذا المجال.

ويركّز العملُ في علم النفس التطوري الأكثر صلّةً بالتحقيقِ الأخلاقي؛ على محاولاتِ سرْد هذا النوع من الرّوايات. فعلى سبيل المثال، يدافع فرانس دي وال عن الفرضيّات القائلة بأنّ التعاطف «القدرة على التأثر ومشاركة العواطف مع شخصٍ آخر» يحفّز الدّافع النفسي للإيثار لدى الحيوانات، خاصّة بعض القردة العليا[15]. وعلى الرّغم من تدريبه كاختصاصي المقدّمات، فقد قام فرانس دي وال بإشراك أدب واسع في تقديمِ الاقتراح النّفسي التطوري. وقد ذكر في نهاية مقالته المؤثّرة «إعادة الإيثار إلى الإيثار: تطور التّعاطف» قائلًا:

«قد يؤدّي التعاطفُ إلى وجود الدّافع الرئيسي الذي يحثّ الأفراد الذين قاموا بتبادل المنافع في الماضي على مواصلةِ القيام بذلك في المستقبل. وبدلًا من افتراض توقّعات أو إجراء حسابات حول الاستحقاقات المُستقبلية، يؤكّد هذا النهجُ على وجودِ دافع الإيثار التّلقائي ودور الوساطة في العواطف»[16]. قد يقدم ذلك تفسيرًا سببيًّا إزاء أنّ البشر لا يزيدون من فرصِهم في البقاء على قيْد الحياة لبعضهم البعض، كما يمكنُ تفسيرُ ذلك من خلال النّظريات البيولوجية لاصطفاء القرابة أو الإيثار المتبادل.

فنحنُ لسْنا «روبوتات» نسْعى لتحقيق الاسْتفادة القصوى من حياتنا، بل نشعرُ بالأمور بعمق، وغالبًا ما يكون العملُ الأخلاقي ناتجًا عن هذه المشاعر. ومِن هنا تسعى فرضيّةُ «فرانس دي وال» إلى ربط الإيثار بالاسْتجابة العاطفيّة للحالات العاطفيةِ للآخرين. وتجدر الإشارةُ هنا إلى مفاهيم علم النفس وفقًا لأقوال هيوم وبينثام بأنّه يمكن شرحُ أفكارنا بمُصطلحات «فيزيائية» في الحالات الذّهنية المختلفة بدلًا من التفكير العقلاني.

وتبدأ حجّةُ فرانس دي وال بملاحظةِ أنّ بعض الحيوانات «يتّضح عليها علاماتُ الضيق عند الاستجابة لغيْرها» من أنواع أخرى من جنسها[17]. ولكي يُعتبر هذا الضيقُ تعاطفًا، يجب أن يتضمن «مشاعر الحزن أو الاهتمام بآخر حزينٍ أو محتاج»[18]. وقد لوحظَ هذا النوع من التّعاطف فيما يلي: «لعل أفضل مثالٍ موثّق للقلق المُتعاطف هو

العزاء، وهو يعرف بأنّه طمأنة يقدمها أحدُ المارّة غير المتورطين لأحد المُقاتلين في حادثةٍ عدوانيّة سابقة»[19]، وتطلب الانتقال من تعاطفٍ إلى تعاطف آخر ألّا يعبر الحيوان عن قلقِه إزاءَ غيره فقط، بل يشاركُه حالته العاطفيّة، وقد لوحظ هذا الأمر - أيضًا - على النّحو التالي: «تتمثّل إحدى المظاهرِ الرئيسية للتقمّص العاطفي فيما يسمّى بالمساعدة المستهدفة، والتي تساعد في ضبط أوْضاع وأهداف الآخرين المحدّدة.

«ولا تترك الأدبيّاتُ المتعلّقة بسلوك الرئيسيّات شكوكًا حول وجود مساعدة مستهدفة، خاصّة في القردة»[20] ويقترحُ فرانس دي وال وزميله آليّةً محدّدة لمعرفة كيفية إشراك العقْل في التعاطف. وتتحقّق القدرة على التّعاطف من خلال «آليّة توفّر للمراقب (الموضوع) إمكانية الوصول إلى الحالة الشخصية لشخص آخر (الكائن) من خلال التّمثيل العصبي والجسدي للموضوع»[21]. وتمكّن هذه الآليةُ الحيواناتِ الراصدةَ من التعرّف على المشاعر والاحتياجات المحسوسة للحيوان المرصود والشعور به. (انظر مرّة أخرى إلى كتاب هيوم «سلسلة من التعاطف»).

وبينما لا يوجد دليلٌ واضح على تحلّي الحيوانات بالإيثار القائم على التعاطف[22]، فهناك الكثير من الأدلّة على أنّها تتصرّف بإيثار[23]. ويمكنُ لآليّة التعاطف أن تساعد في شرح كيفية وسبب تصرّف بعض الحيواناتِ بإيثارٍ بالمعنى البيولوجي. وهذه الأداةُ التّفسيرية تدعم أقوال «فرانس دي وال» حول الأسس التّحفيزية للإيثار: «هذا هو جَمالُ التّعاطف والإيثار حيث تعمل هذه الآليةُ بشكل جيد؛ لأنها تمنح الأفراد حسًّا عاطفيًّا يساعد في رفاهية الآخرين»[24].

وبالنّسبة للنّتائج البيولوجية التّطورية، يجب الانتظارُ حتى الفصل السابع؛ لمعرفة ما إذا كانت نظرية «فرانس دي وال» ستساعدنا على تجاوز الإيثار البيولوجي إلى الإيثار الأخلاقي أم لا؟ ومع ذلك، فإنّ الحالة التّجريبية الخاصّة بتطور الإيثار البيولوجي عن طريق التعاطف؛ تبدو معقولة.

تتمثّل أهمّ النّتائج التي توصّل إليها علمُ الحيوانات الراقية لدراسةِ الأخلاق في تنمية المفهوم البشري للعدالة والإنصاف. وتُظهِر «قردة الكبوشاوات[1] والشمبانزي والكلاب المستأنسة" ردودَ أفعالٍ سلبية عند معاملتها بشكلٍ أسوأ من شركائهم الاجتماعيّين من نفس النوع. وهذا يعني أنّه إذا تمّ منحُ هذه الحيوانات مكافآت أقلّ مِن شركائهم الاجتماعيّين؛ فقد يتوقّفون عن المشاركة في النشاط / اختبار المكافآت[25].

فعَلَى سبيل المثال، ذكرتْ "سارة بروسنان" و"فرانس دي وال" فيما يتعلّق بالمقالة الصادرة عام 2003 "القرود ترفضُ عدم المساواة في الأجور"؛ أنّ قردة الكبوشاوات سترفض الحصولَ على مكافأة لأداء مهمّة معيّنة إذا مُنح نظراؤهم مكافآتٍ أكبرَ لأداء نفس المهمّة[26]. ويتمثّل الغرضُ من هذا البحث في إلقاء الضّوء على كيفية تطوّر كلّ من التعاون الإنساني والشعور بالإنصاف.

ليس لأنّ البشر ينتمون إلى قردة الكبوشاوات، بل لأنّ سلوك الكبوشاوات الأخلاقي أقلّ تطوّرًا من سلوكنا، ولأنّ معرفة كيفية وسبب تطور السلوكيات والحساسيات الأخلاقية يكشف كيفية تطور سلوكياتنا الأخلاقية أيضًا.

وبشكلٍ أكثر تحديدًا، تكمنُ الفكرة وراء هذه الدّراسة في أنّ التعاون قد يكون له معنى تطوّريًّا فقط إذا استفاد منه عددٌ كافٍ من الأفراد المُتعاونين، وإذا تمّ توزيع الفوائد بالتّساوي إلى حدّ ما، فإذا كان الأمر كذلك، فقد نتوقّع عدمَ تعاون الأفراد إذا كانت الفوائدُ غير متكافئة. وقد قام كلًّا من سارة بروسنان وفرانس دي وال بدعْم هذا التوقّع قائلين: يبدو أنّ قردة الكبوشاوات يظهرون لنا «النفور من عدم المساواة».

---

(1) نوعٌ من أنواع السّعادين، ويسمّى بالسعادين المقلنس Capuchin monkey من القلنسوة أو غطاء الرأس الأسود الصغير الذي يضعه نسّاك الأديرة، وتعدّ الكبوشاوات من أذكى الحيوانات، ومعروفة بصنعها لمطراق وسندان لكسر قشر الجوز(س).

الإدراكُ الأخلاقي تبعًا لـ... علم الأعصاب

مِن المُحتمل أن يكون البحثُ العلميّ الأخير الجاري حول الأخلاق الإنسانية، قد نشأ عن العلوم العصبية. وقد بدأت العديدُ من التجارب الناشئة عن تقْنية "مسح الدماغ" في إظهار ما يحدث على المستوى العصبي عندما يقوم البشرُ بمراعاة القضايا الأخلاقية. وتتضمن التجربةُ النموذجية إجراءَ التصوير بالرنين المَغناطيسي الوظيفي على الأشخاص أثناء محاولتهم لحلّ اختبارات "عربة الترولي" الشهيرة.

وهي مِن أكثر الاختبارات شهرة (والأكثر استخدامًا)، حيث لدينا عربة ترولي هاربة تتّجه نحو خمسة أشخاصٍ مقيّدين (أو عاجزين عنِ الحركة) مُمَدّدين على السّكة (المسار) وستقتلهم إذا لم يتدخل أحدٌ بسحْب العَتَلَة، أمّا لو تدخل أحدٌ وسحبها فستتّجه لمسارٍ آخر لكنْ به شخصٌ واحد مُمَدّد غير قادر على الحركة؛ حيث يتمّ سؤال الأشخاص الذين يخضعون للاختبار: هل من المقْبول أخلاقيًّا تحويل القطار إلى المَسار الثّاني وقتل شخصٍ واحد من أجل إنْقاذ الخمسة؟ ويخضع الأشخاصُ لمسح الرّنين المغناطيسي الوَظيفي لأدْمِغتهم أثناءَ تفكيرهم في الإجابات.

ثمّ يأتي الاختبارُ الثاني مع استبدال الرافعة التي يمكن للمرءِ أن يسحبَها لتحويل مسار القطار، برجل كبير السنّ يقف فوقَ المسار مباشرةً بين عربة التروِلّي الهاربة وبين الأشخاص الخمسة المحاصرين، حيث إذا تمّ دفْع الرجل سيسقطُ على المسار أمامَ القطار ويبطئه بما يكفي لمنعه من قتل الخمسة، وبالطبع، سيموت الرجلُ الكبير بعدَ الاصطدام، فيُسأل الأشخاصُ الذين يخضعون للاختبار: هل مِن المسموح أخلاقيًّا دفعُ الرّجل مِن على الجسر وقتل شخصٍ واحد من أجل إنقاذ خمسة؟

ويتمّ فحصُ أدمغتهم مرّةً أخرى عبْر الرّنين المغناطيسي الوظيفي أثناء تأمّلهم في هذا السؤال. وحوالي ثلثي الأشخاص الخاضعين للاختبار يقولون: إنّه من المقبول أخلاقيًّا تحويل مسار العربة باستخدام الرافعة، بينما يقول الثلثُ فقط: إنّه من المقبول أخلاقيًّا دفع الرجل لإيقاف العربة. ولكنّ المثيرَ للاهتمام هو أنّ عمليات مسْح الرّنين

المغناطيسي الوظيفي أظهرتْ أنّ الناس يستخدمون أجزاءَ مختلفة من أدمغتهم في الحالتين[1].

فعندَ النّظر في سؤالِ تحويل المسار، يزدادُ النشاطُ العصبي لدى الأفراد في القشرة الجبهية الظهرية الوحْشِية. يرتبط النشاطُ العصبي في هذه المنطقة بالفكْر الحسابي الذي يتمّ التحكّمُ فيه عن طريق الوعي. وفي حالةِ دفع الرجل، يُظهر الأشخاص نشاطًا متزايدًا في القشرة الأمامية البطنية للجبهة. تقع هذه المنطقة في منتصف الجزء السّفلي الأمامي من الدماغ، وترتبط بالفكرِ العاطفي التلقائي واللاواعي والتفاعلي.

وبناءً على هذه النتائج، قام جوشوا غرين بتطويرِ ما يسمّيه بنظرية «العملية المزدوجة» للحكم الأخلاقي:

«إنّها نظريةُ العملية المزدوجة لأنّها تفترض ردودًا متميّزة، وأحيانًا متنافسة وتلقائية ومحكمة. وعند الاستجابة لعمليّة تحويلِ المسار نطبّق القاعدة الخاصّة بقرار النفعية باستخدام قشرة الفص الجبهي الأمامية ثنائية الجانب. ولا يؤدّي الإجراءُ الضّار في عملية تحويل المسار إلى الاستجابة العاطفية؛ ولذلك، نميل إلى إعطاءِ استجابات نفعيّة في حالة استخدام الرافعة لإنقاذ أكبر عددٍ مُمكن من الأرواح. وعند الاستجابة في حالةِ دفع الرجل كبير السّن نطبّق - أيضًا - القاعدةَ الخاصّة بقرار النفعية باستخدام قشرة الفص الجبهي الأماميّة ثنائية الجانب. وفي هذه الحالة - ولأيّ سبب كان - يؤدّي الفعلُ الضارّ إلى استجابة عاطفية قوية (نسبيًّا) باستخدام قشرة الفصّ الجبهي البطني. ونتيجة لذلك، يحكم معظم الناس على أن الإجراء خاطئ مع العلم بأنّ هذا الحكم يتعارض مع تحليل التكلفة والعائد النفعي»[27].

(1) يحتوي المخّ على الكثيرِ من المناطق المتخصّصة في معالجة مهامّ معيّنة، ويهتمّ علم الأعصاب بالكشف عن ذلك بتتبع المناطق التي تنشط مع كلّ عملٍ معيّن مثلَ أعمال حلّ المسائل الحسابية أو التفكير الخيالي أو الإبداعي أو التعاطف أو الاستمتاع أو النشوة أو الفرح وهكذا.. ويرتبط كلّ ذلك بشبكةٍ بالغة الدقّة والتّعقيد من الخلايا العصبيّة التي تربط كلّ جزء في المخ بغيره عبر موصلات عالية السرعة يعجز العلم إلى الآن عن محاكاة ولوْ أجزاء منها في الثانية الواحدة(س).

ولتوضيح الاختلافِ بين الأحكام المميّزة لهاتين العمليّتين، لاحظ أنّ الأفكار الباردة والتداولية والحسابية المُرتبطة بتحديد القرار الذي ينقذ المزيدَ من الأرواح تنشأ عن قشرة الفصّ الجبهي الأمامية ثنائية الجانب، في حين أنّ التّنافر الحشْوي المرتبط بفكرة دفْع الرّجل من على المسار والتسبب في وفاته تنشأ عن قشرة الفصّ الجبهي البطني. يقارن جوشوا غرين هاتين العمليّتين بإعدادين موجودين على الكاميرا: حيث يشبه الحكم المتأثّر بالعاطفة في قشرة الفصّ الجبهي البطني بأنّه سريع وتلقائي وخارج عن سيطرتنا الواعية مثل الإعدادِ التلقائي بالكاميرا، بينما يكون الحكمُ الموضوعي والمتأثّر بـ قشرة الفصّ الجبهي الأمامية ثنائية الجانب بطيئًا وخاضعًا لسيطرتنا الواعية، مثل الإعداد اليدوي بالكاميرا[28].

وإذا كان جوشوا غرين محقًّا، فبهذه الطريقةِ تبيّن لنا العلومُ العصبية أنّ فكرنا الأخلاقي عبارة عن عملية مزدوجة، ولكنّه ليس كذلك على الإطلاق. ويلاحظ جوشوا غرين وجود صلةٍ بين التفكير اليدوي والنفعية الأخلاقيّة من ناحية، وبين التفكير التلقائي والآراء الأخلاقية القائمة على الحقوق والواجبات من ناحيةٍ أخرى. فقد صرّح قائلًا: «تُدعم الأحكام العقائدية المميزة بشكل تفضيلي من خلال ردود أفعال عاطفية تلقائيّة، بينما تُدعم الأحكام التّابعية المميزة بشكل تفضيلي من خلال التفكير الواعي والعمليات المرتبطة بالتحكّم الإدراكي».

وهنا يستخدم جوشوا غرين مصطلحات فلسفية «كالعواقبية»[1] و"علم الأخلاق" ولكنها تعتبر وسائل للنفعية مِن ناحية وآراء أخلاقيّة تؤكّد أهمية الحقوقِ والواجبات من ناحية أخرى[30]. وباختصار، فقد بيّن جوشوا غرين وزميله من خلال دراساتٍ تمّ إجراؤها بالتّصوير بالرّنين المغناطيسي الوظيفي؛ أنّ الحكم الأخلاقي عبارة عن عملية مُزدوجة. يعتمد الحكمُ الأخلاقي على الأحكام العاطفية البديهية والحسابية.

---

(1) العواقبية Consequentialism هي فلسفةٌ أخلاقية تحكمُ على الفعل بالنّظر في عواقبه وما يترتب عليه من خير وشر، وليس في خيرية الفعل نفسه من عدمه(س).

وعلاوةً على ذلك، فقد أظهرت دراساتُه وجودَ علاقة بين مناطق معينة من الدماغ، وحدّدت ما إذا كان الحكمُ الأخلاقي عاطفيًّا وتلقائيًّا أو حسابيًّا و"يدويًّا". ويبدو أنّ هذا الأمر مدعومٌ تجريبيًّا بشكل كبير (على الرّغم من أنّنا ناقشناه بشكل مفصّل أكثرَ في الفصل السادس) وكان يندرج تحت نتائج المستوى الثالث المتعلّقة بالأخلاق. ويُخبرنا جوشوا غرين بشيء جديدٍ حول كيفية ارتباط تفكيرنا الأخلاقي بنشاط الدماغ. ويمكنُ أن تؤدّي هذه الملاحظات - إذا تمّ تأكيدُها في النهاية - إلى تحقيق التوافق بين الأقوال العلمية والفلسفيّة للظواهر الأخلاقية، وإلى إجراء التّطبيق الملموس لقدرة الإنسان على التفكير الأخلاقي. فعلى سبيلِ المثال، تؤدّي معرفةُ المزيد عن مكانِ تواجد أنواعٍ معيّنة من التفكير الأخلاقي إلى تشخيص وعلاج الأشخاص الذين يعانون مِن إدراك أخلاقي ضعيفٍ أو مَرَضي. وهنا تتّضح جيدًا قيمة العمل الذي قام به غرين.

وتبعًا لـ... علم النّفس الاجتماعي

كشفتْ مجموعةٌ من الدراسات التي أجْريت في السبعينيّات من القرن الماضي أنّ الاختلافات الطفيفة في الموقفِ تؤثّر بشدّة على سلوك الناس أيضًا. فعلى سبيل المثال، وجد الباحثون في أكثر الدراسات الجيدة أنّ الأشخاص الذين وجدوا عشرة سنتات في هاتفٍ عمومي كانوا أكثرَ عُرضة 22 مرّة لمساعدة النساء اللائي تركْنَ مجموعةً من الأوراق من أولئك الذين لم يجدوا شيئًا[31]. وفي دراسة أخرى، اتّضح أنّ الناس أكثر عُرضة خمس مرّات لمساعدة الرّجل المُصاب الذي أسقط مجموعة من الكتب إذا كانت مستويات الضّوضاء طبيعية عمّا إذا كانت جزازة العشب تعمل بصوت عالٍ في مكان قريب[32].

ما يجعل هذه البيانات مثيرةً للاهتمام وذاتَ صلةٍ بدراسة الأخلاق هي العلاقة بين البيانات وفئة من النّظريات الأخلاقية المعروفة باسْم نظريات الفضيلة. تختلف نظرياتُ الفضيلة عن النظريات الأخلاقية الواجبة والعاقبة، حيث أنّها تعتبر بمثابةِ ظاهرةٍ أخلاقية أساسية، وليست عواقب جيدة أو حقوق وواجبات مُطلقة، بل سمات الشّخصية التي يجسّدها أناس فاضلون. ووفقًا لنظريات الفضيلة، ما يجب عليك فعله في أيّ موقفٍ معيّن هو ما سيفعله الشخصُ الفاضل. وبالتالي، تحدّد نظرية الفضيلة الشخصية بناءً على الأفعال والتصرفات. لكنْ، ما هي سمة الشخصية؟

في الأدب، يتمّ تعريفُ سمةِ الشخصية بالتصرّف المستقرّ نسبيًّا للعمل بطريقة معينة: «حيث إذا تمتع أيّ شخصٍ بالشجاعة، على سبيل المثال، فمِن المتوقّع أنْ يتصرف بشجاعة في جميع المواقف، حيث يعدّ ذلك مناسبًا أخلاقيًّا على الرّغم من وجود حوافز على التصرف بطريقة أخرى»[33]. ما تحاول الدراسات إظهاره هو أنّ الناس لا يمتلكون هذه السّمات، بل يتصرّفون استجابة لمواقف مختلفة. وبناءً عليه، يتضح أنّ نظريات الفضيلة لا تقدّم وصفًا جيدًا لمفهوم الخيرية الأخلاقية.

ونرغبُ في تسليط الضّوء على الأهمية الواضحة لهذه النتائج. وإذا ثبتت صحتها، يتبيّن حينها أنّهم يقدمون دليلًا تجريبيًّا ضدّ نظرية أخلاقية، وعلى هذا النحو يشكّلون نتائج المستوى الثاني. وبعد ذلك، نقوم بمناقشة هذه النتائج بشكل مفصّل في الفصل السابع، ونوضّح مدى صعوبة إدراجها في المستوى الثاني. ورغم هذا، تعدّ هذه الدّراسة إحدى الدراسات العلمية القليلة التي تمّ إجراؤها لتقديم إرشاداتٍ مباشرة حول صحّة (بطلان) النظريات الأخلاقية.

علم نفس «نظريةُ الأسسِ الأخلاقية»

يتمّ تقديمُ الدّراسات الموضّحة أعلاه في بعض الأحيان على أنّها نتائج المستوى الثاني باستثناء النقد النّفسي الاجتماعي لنظرية الفضيلة، حيث يتمّ إدراجُه في نتائج المستوى الثالث.

وتبيّن لنا هذه النتائجُ قدرةَ الإنسان، والحيوان، على التحلّي بالأخلاق، لكنّهم لا يوضحون محتوى الادعاءات الأخلاقية المحدّدة أو حقيقة النظريات الأخلاقية، ونادرًا ما توجد تأكيدات على نتائج المستوى الثاني.

ونظرًا لعدمِ إعطاء نظرةٍ شاملة عن ذلك، يتمّ توضيح إحدى النّظريات المهمّة الموضوعة للإجابة على سؤالِ المستوى الثالث: نظرية الأسس الأخلاقية[1].

وقد اقترحَ جوناثان هايدت - وغيرُه - أنّ نظرية الأسس الأخلاقية تعدُّ بمثابة محاولة لشرح الأسس النفسية للتّشابه والاختلاف بين الأحْكام الأخلاقية عبْر الثقافات، وما إذا

(1) يتمّ كتابتها اختصارًا MFT نظرية الأسس الأخلاقية Moral Foundations Theory(س).

كانت هذه الأسسُ موحّدةً أو متعددة، وكيف يمكن تطويرُها، وهذا هو السببُ وراء إعطاء هذه القواعد للبشر مزايا تطورية على نظرائهم ممّن يفْتقرون إليها[34].

وقدْ حاول هايدت وزملاؤه تقليصَ القيم والأنظمة الأخلاقية عبر الثقافات إلى خمسة أو ستة عناصر أساسيّة. ويُعتقد أنّ هذه العناصر هي اللّبناتُ الأساسية والنفسية التي يتمّ تعديلها والتعبيرُ عنها بطرق مُختلفة عبر الثقافات المختلفة.

وإضافةً إلى ذلك، قامَ هايدت وزملاؤه بإجراء تشبيهٍ مع مستقبلات التذوّق، حيث يمتلك البشر بطبيعتهم خمسة أنواعٍ أساسية من مستقبلات التذوّق: الحلو، والمالح، والحامض، والمر، واللاذع، ومع ذلك، شهدت الثّقافاتُ تباينًا كبيرًا فيما يتعلّق بالذّوق المفضّل لدى الشخص، وأنواع الأطعمة التي يفضلها، والأنواع المَقْبولة باعتبارها مُستساغة. فبعضُ الثّقافات تركّز أكثرَ على الأطعمةِ الحامضة، في حين أن البعض الآخرَ يستبعدُ الحامض تقريبًا. ويقترح هيدت أنّ هناك شيئًا مُشابهًا بين الحساسيات الأخلاقية البشرية.

وتعبّر نظريةُ الأسس الأخلاقية محاولةً لتحديد «أفضل المرشّحين» لمُستقبلات التذوّق «الفطرية والعالمية التي تبني عليها ثقافات العالم المتعددة وسلوكياتهم الأخلاقية»[35] وقد حدّد هايدت – حتّى الآن – ستّة «أذواق» أساسية:

(1) عناية/ ضرر.

(2) عدالة/ غش.

(3) ولاء/ خيانة.

(4) سلطة/ تخريب.

(5) قدسية/ تدهور.

(6) حرية/ قمع.

وعندَ رفع أيّ ادّعاء ضدّ أيّ شخصٍ معيّن، سيتمّ النظر إلى هذه القيم الأخلاقية من خلال التجسيد الثقافي لبعض هذه الحساسيات الأساسية أو كلها. وعلى الرغم من

افتراض وجود أساس نفسي عالمي للأخلاق، يمكنُ لنظرية الأسس الأخلاقية استيعابُ هذا الخلاف الأخلاقي. ويقوم هايدت بتوضيح ذلك بالسؤال التالي: «هل ينبغي السّماحُ للآباء والمدرّسين بضرب الأطفال بسبب عصيانهم[1]؟ فعلى الجانب الأيسر من الطيف السّياسي، عادة ما يؤدّي الضربُ إلى ظهور أحكامٍ كالقسوة والقمع. وعلى الجانب الأيمن، يرتبط الأمر - أحيانًا - بالأحْكامِ المتعلّقة بالتطبيق السليم للقواعد، وخاصّة القواعد المتعلقة باحترام أولياء الأمور والمعلّمين. وإذا قمْنا بمشاركة بعض النّماذج المعرفية، فيمكننا ربط الأفعال بتلك النماذج النمطية، وبالتالي نتمكّن من وضع مصفوفات أخلاقية متضاربة بنفس الأسس المعنية»[36].

وتعتبر نظريةُ الأُسُس الأخلاقية نظريةً جديدة لا يزال يتمّ تعديلها. وقد تمّت إضافة التذوق السادس، الحرية/ الاضطهاد، في العامين الماضيَيْن فقط، أي بعدَ أربعة أو خمسة أعوام[37]. ويتمّ إجراء التحسينات النظرية الأخرى في الأعمالِ بلا شك. فعلى سبيل المثال، تتمثّل أحدُ المتطلبات الحالية اللازمة للقيمة حتى تصبح نموذجًا أخلاقيًّا في أن يتمّ إيجادُها من خلال عملية إدراكية بديهية «تلقائية»، بدلًا من التفكير أو الحساب أو المنْطق بشكل عام[38]، لكنْ يبدو أنّ هذا الشّرط ليس له علاقة بما إذا كانت القيمة الإنسانية أساسية من النّاحية النفسية أم لا؟ بل يعكس أهمية العلاقة بين القيمة والعقل.

وإذا لم يكنِ المخطّط التفصيلي مزوّدًا بجميع التفاصيل، يتمّ دعم نظرية الأسس الأخلاقية بالعديد من الأدلّة: مسوحات التّقارير الذاتية، ومقاييس ضمنية من اختبارات وقتَ ردّ الفعل، ودراسات علمية عصبية مستقلّة عن التقرير الذاتي، وتحليل النصّ لتحديد المصطلحات المرتبطة بالأسس الأخلاقية في الأعمال الأدبيّة للثقافات المختلفة[39]. وقد تمثّل الدعمَ المعروف لـنظرية الأسس الأخلاقية في تسهيلها لشرح الأساسِ النفسي للخلافات الأخلاقية بين الليبراليين والمحافظين في السياسة الأمريكية[40].

---

(1) الكلمة المستخدَمَة للضرب هنا هي spank وتعني صفعة باليدِ المفتوحة، وأكثر ما تستخدم في اللغة الإنجليزية في الصفع على المؤخرة(س).

إذا اتّضحت صحّةُ نظرية الأُسُس الأخلاقية، ويتمثّل جزءٌ من قيمتها في اكتشاف مشاركة البشر للمشاعر الأخلاقية الأساسية، حتّى في الخلافات الأخلاقية الواسعة. وقد تحدث كلّ من «جيسي جراهام وهايدت» عن هذه النّقطة مقتبسيْن من أقوالِ أشعيا برلين ما يلي: «يتمثّل الاختلاف الراهن في أنه إذا كان هناك مَن يتبع إحدى هذه القيم، وكنت لا أتبعها، فكيف سأفهمُ سببَ اتّباعه لها؟ وكيف سيكون الوضع بالنسبة لي إذا قمتُ باتّباعها؟. ومن هنا تظهر إمكانيةُ فهم الإنسان»[41].

وتعتبر نظريةُ الأسس الأخلاقيّة بمثابة أقوال مهمّة في علم النفس البشري الأخلاقي، ولكنها لا توضح لنا جيدًا ماهيةَ الأخلاق الصحيحة. ويؤكّد جراهام - وزملاؤه - أنّ نظرية الأسس الأخلاقية تعدّ بمثابة مشروع وصفيّ لا يوضح شيئًا عمّا هو صواب أو جيد، ولكنه «يحاول تحليلَ جانبٍ مهمّ من جوانب الحياة الاجتماعية البشرية»[42].

طموحاتٌ كبيرة ونتائجُ متواضعة

وبعدَ خمسمائة عام من البحث العلمي الجاري حول طبيعة الأخلاق، وصلتْ أهمّ النتائج العلمية إلى المستوى الثالث. وتصفُ نظريةُ الأسس الأخلاقية العواطفَ الأخلاقية الأساسية والمهمة، حيث كشف البحثُ المتعلّق بعلم الأحياء التطوّري عن آليات واعدةٍ توضّح كيفية تطور السلوكيات ذات الصلة. ويصعبُ إنكار قيمة هذه النّتائج للإجابة على الأسئلة الوصفيّة حول طبيعة وأصل أسس الأخلاق. وقد تلعبُ هذه النتائج دورًا مفيدًا في بعض الحالات، فيما يتعلّق بسؤال أخلاقي محدد. ولا ينبغي أن يكون هذا الأمرُ مفاجئًا، بل يجب ارتباط السلوكيات الأخلاقية بالسلوكيات التجريبية.

ولا توجد نتائجُ علمية تقدّم ادّعاءات ضدّ المستوى الأوّل أو المستوى الثاني، حتى الطاقات المتجددة للتّوليف الجديد لم تقدّم أيّ دعمٍ تجريبي واضح لأيّ نظرية أخلاقية أو أيّ ادّعاء حول الصواب والخطأ، أو الخير والشّر، أو حول كيفية العيش.

الفصلُ السّادس
الميلُ للمبالغة

لا شكّ أنّه توجد أبحاث علميةٌ حول الأخلاق أكثرَ بكثير ممّا يمكننا تناوله في هذا العرض المختصر. ما هوَ أكثر أهميّة بالنسبة لحجّتنا هو أنّه حتّى أكثر الدراسات المستشهد بها والأكثر احترامًا تقودنا - في أحسن الأحوال - إلى نتائج المستوى الثالث.

ومعَ ذلك، هناك ميلٌ ملْحوظ للمبالغة يقترح أنّ بعض الدراسات تقدّم نتائج المستوى الثاني أو حتى المستوى الأوّل التي تكشف عنْ جوانب الأخلاق الموثوقة، أو تفصل بين نظريات الأخلاق المتنافسة. وفي بعض الأحيان، يكون الخطاب متطرّفًا، كما ذكر عالم النفس الأخلاقي "فيري كوشمان" في مجلة نيو ساينتست: "عندما نصل إلى الفهْم العلميّ للأخلاق، لن يصلَ الأمر بالمجتمع إلى الفوضى؛ بل سنكون قادرين على تشْكيل تفكيرنا الأخلاقيّ نحو غايات نبيلة. ما هي قواعدُ الإنصاف التي تعزّز الرخاء الاقتصادي؟ ما هي الحدودُ المناسبة لاتّخاذ قراراتٍ مصيرية متعلّقة بحياة المريض؟ وبإدراك الأخلاق كأحد خواص العقل، نكتسب قوّةً سحرية للسيطرة على مستقبلها»[1].

ويتمّ طرح السؤال التالي: هل ثقةُ كوشمان في الفهْم العلمي للأخلاق راسخة؟

القيودُ الفلسفيّة والمنْهجية

غالبًا ما تخفي جرأة الادّعاءات العلمية نقاطَ الضّعف الفلسفية والمنهجية. فعلى سبيل المثال، دعنا نفكر مرّةً أخرى في عمل جوشوا غرين، ففي كتاب الفضائل الأخلاقية، ومجلة الأخلاق الفلسفية، ذكر غرين أنّ البياناتِ المقتبسَةَ من علم الأعصاب الاجتماعي، وعلم الأحياء التطوري؛ تقوض أحكامنا الأخلاقية البديهية وتُعطينا أسبابًا لنصبح نفعيّين. وقد أدّت هذه الرسالة إلى ظهور الكثير من التعليقات والنقد[2]، ومع ذلك، تواجه ادّعاءاتُه المحافظة والأكثر تجريبيًّا صعوباتٍ مختلفة.

ويؤكّد غرين أوّلًا: أنّ تجاربه العلمية العصبية تدعم بشكلٍ تجريبي نموذجَ العملية المزدوجة للحكم الأخلاقي. وثانيًا: أنّ الأحكام النفعية والأخلاقية ترتبط بهاتين العمليتين.

ويقدّم غرين هذه المطالباتِ العالميةَ حول الفكر الأخلاقي البشري، ومع ذلك، فإنّ الأفراد الخاضعة للتّجارب، والتي يعتبر نشاطُها العقلي ممثّلًا لجميع الأفكار الأخلاقية الإنسانية في الحقيقة مجرد مجموعة صغيرةٍ من نُخبة طلاب الجامعات الكائنة في شمال شرق أمريكا. وتعتمد دراسة جرين الأكثر استشهادًا بها على تسعةِ طلّاب جامعيّين فقط، بينما تعتمد الدراسةُ الثّانية الأكثر استشهادًا على واحد وأربعين طالبًا جامعيًّا في جامعة برينستون[3]، هذه العيّنات ليست قليلةَ العدد فقط، بل متجانسين في العمر والحالة الاجتماعية والتعليم كذلك، ومن المحتمل أن يكونوا متجانسين أيضًا في الخلفيات الدينية والأخلاقية والثّقافية. ومع ذلك، تهدف الدوافعُ الأخلاقية لهؤلاء الطلاب القلائل في رابطة اللبلاب[1] إلى إخبارنا عن طبيعة الفكر الأخلاقي للبشرية جمعاء.

وعلى سبيل المثالِ لا الحصر: المزارعاتُ المسلمات اللّاتي يعشْنَ في شمال الهند، وجماعات الصيادين الأصليّين في بابوا غينيا الجديدة، ورجال الأعمال الملحدين من الشباب الطموحين في شنغهاي. ولا يوجد لديْنا أيّ سببٍ وجيهٍ للاعتقاد بأنّ غرين أخبرنا الكثيرَ عن الفكر الأخلاقي للبشرية نظرًا لأنّ كلّ ما درسه هوَ الفكرُ الأخلاقي لبعض طلاب برينستون، وخاصّة بالنظر إلى التأثير المحتمل لعوامل مثل العمر والثّقافة والطبقة الاجتماعية على الفكر الأخلاقي.

حتّى عند حصر تركيزنا على مجموعةٍ صغيرة من طلاب الجامعات الذين اختبرهم، فدراسات غرين لا تبيّن الأمورَ المعنيّة كما يعتقد. فعلى سبيل المثال، تتمثّل أحدُ مزاعمه الأكثر انتشارًا في أنّ الأحكام الأخلاقية الفعّالة والمحسوبة «اليدوية manual" التي

---

(1) رابطة اللبلاب Ivy League هي رابطةٌ رياضية تأسّست في 1954م وتجمع 8 جامعات من أقدم الجامعات بشمال شرق أمريكا، وهي جامعات: هارفارد، ييل، برينستون، بنسلفانيا، كولومبيا، براون، كورنيل، وكلية دارتموث، ومع بدايات القرن الحادي والعشرين ظهرتْ رابطةُ اللبلاب الجديدة، وتضم 25 جامعة وكلية(س).

لصالح - مثلًا - تحويل المسار لإنقاذ العديد من الأرواح هي أحكامٌ نفعيّة. وأدّت هذه العلاقة المزعومة بين هذا النوع من الأحكام الأخلاقية وبين النظرية الأخلاقية المعروفة للنفعية؛ إلى إجراء أبحاثٍ بسيطة[4]. وقد اختتم غرين أقواله المتعلقة بالعلاقة بين العلوم العصبية والفلسفة الأخلاقية بما يلي:

"علم النفس الأخلاقي ليس شيئًا يتطفّل أحيانًا على المجال التّجريدي للفلسفة الأخلاقية. بل تعتبر الفلسفة الأخلاقية مظهرًا من مظاهر علم النفس الأخلاقي. وتعتبر الفلسفات الأخلاقية مجرّدَ نصائح فكرية من الأشخاصِ الباردين عاطفيًّا من الناحية السيكولوجية والبيولوجية. وبمجرّد فهْم هذا، تتغير نظرتك الكاملة للأخلاق. وتختلف نظريةُ الشكل - الأرضية، وسترى الفلسفات الأخلاقية المتنافسة ليس فقط كنقاط في مساحةٍ فلسفية مجرّدة؛ ولكنْ كمنتجات يمكن التنبّؤ بها من نظرية العملية المزدوجة لعقولنا»[5].

ولكنْ هناك العديدُ من الصّعوبات في نظرية غرين، ويمكنك التفكير في واحدة فقط من ادعاءاته الأساسية: أنّه أثبت تجريبيًّا وجودَ صلةٍ عامّة بين الأحكام الأخلاقية «اليدوية» وبين النفعية. وبالنسبة لأحدهم، فإن هذه العلاقة المزعومة قد نشأتْ عن حالات تجريبية قليلة تتمثّل في اختبارات العربة الترولي الموصوفة في الفصل الخامس؛ نظرًا لأنّ مجال الحكم الأخلاقي أوسع بكثير من اختبارات العربة، فهذا ليس أساسًا تجريبيًّا قويًّا يُقَررُ بناءً عليه أنّ الأحكام النفعية ترتبط بالتفكير التداولي اليدوي بشكل عام[6]. وفي ظلّ عدم توافر الدّراسات التي تتناول مجموعة واسعة من السيناريوهات الأخلاقية، فلا يوجد لدينا دليل على العلاقة بين الفكر التداولي والنفعية.

لكنْ حتّى في النطاق الضيّق لاختبارات عربة الترولي، لا يمكننا الانتقالُ بسهولة من الحقيقة التجريبية القائلة بأنّ التّفكير التداولي اليدوي يلعب دورًا ثانويًّا في إصدار أحكام نفعية مميزة (في تجارب شبيهةٍ باختبارات العربة) إلى الادّعاء بأنّ الفكر التداولي يعكس الطابع النفعي لتلك الأحكام. وإنما، ما قد تظهره جميعُ دراسات غرين هو أنّ الخيارات النفعية في اختبارات العربة قد تكون أقلّ صحّة من الناحية البديهية من منظورِ

الحسّ السليم. قد تكون المداولة الزائدة ومعالجة التفكير اليدوي مجرد نتيجة للطبيعة غير البديهية لهذه المواقف «هل من الجيّد حقًّا التسبّبُ بشكل مباشر في وفاة شخص واحد من أجل إنقاذ خمسة آخرين؟» يجب أنْ يتخيّل الشخصُ الخاضع للاختبار الوضعَ جيدًا لمعرفة ما إذا كان بإمكانه قبولُ الإجابة النّفعية أم لا؟ نظرًا لأنّها غيرُ عادية وصعْبة. وهذا الأمرُ من شأنه أن يفسّر طلباتِ الوقت الإضافي والجهد الذي نراه في الاختبارات.

ومِن ناحيةٍ أخرى، تعتبر الاستجابةُ الأخلاقية في حالة الرجلِ كبيرِ السّن في مسار العربة بديهية تمامًا، وتتمثّل في تجنّب دفْع الناس مِن على المسار، ولن يستغرقَ هذا الإدراكُ وقتًا طويلًا، كما ذكر غي كاهان قائلًا: «في الحقيقية، تعتبرُ العلاقةُ الواضحة بين العملية والمحتوى [حيث يتطابق التداولي مع النفعية والتّلقائي مع الواجباتِ، وما إلى ذلك] مجرّد نوعٍ من أنواع السّيناريوهات التي درسَها الباحثون، والتي لا تعكسُ شيئًا مثيرًا للاهتمام حول الأحكام النفعية والواجبة»[7].

يشكّل هذا البديلُ المدعم بدراساتِ غرين مشكلةً تتمثّل في محاولته للربط بين العقل والنفعية، ولكنْ قام كاهان وزملاؤه بإجراءِ دراساتٍ تدعَم هذه الفرضيةَ البديلة. وتشير الدلائلُ إلى أنّ الحدس؛ وليس علم الأخلاق/ النفعية هوَ ما يفسّر عادةً المداولاتِ في الأحكام الأخلاقية[8]. ومع ذلك، لا تزال النتائج التي توصّلت إليها دراساتُ غرين قيّمةً للغاية؛ لأنّ قبل إجراء هذه الدراسات، لم نكن نعلمُ أنّ الأحكام الحسابية والعاطفية ترتبط بالنّشاط المسئول في مناطقَ معيّنة من الدماغ. ولكن ما قيمة النتائج التي توصلت إليها دراساتُ غرين فيما يتعلّق بفهم الصّواب والخطأ، أو كيف يجب أن نعيش؟ لا يتّضح أنّ هناك نتائج كثيرة ذات صلة. وبعد ذلك، أصبحنا على درايةٍ تامّة بأنّ الحكم الأخلاقي غالبًا ما يكون عنصرًا عاطفيًّا، وأن الأحكامَ التّبعية غالبًا ما تكون أقلّ عاطفة (التفكير في الصورة النمطية للبيروقراطية النفعية غير الدامية). كما علمنا - أيضًا - أنّ بعضَ الأحكام الأخلاقية بديهيةٌ لا تستند بوضوح إلى التفكير الواعي.

ومِن هنا، ظهر التاريخُ الطويل للأخلاقيّات القائمة على الحدس. وقد قام سيدجويك بإجراء مناقشة مطوّلة حولَ هذا الموضوع في «أساليب الأخلاقيات» الصّادر منذ 150

عامًا. وعلاوة على ذلك، فقد أصبحنا على درايةٍ تامّة بأنّ بعض الأحكام الأخلاقية تستندُ إلى التفكير الواعي (يتمّ حسابُ وقياس قيم الإجراءات المُتنافسة، والنّظر في الحجج، وما إلى ذلك). وبقدْر ما تدعم أدلّةُ غرين التجريبية هذه الادعاءات، فهي ترقَى إلى مستوى دعْمٍ تجريبيّ جديد لأشياءَ نعرفها بالفعل. وهذا الأمرُ لا يُعتبر بلا قيمة؛ لأنّه من الأفضل أنْ يكونَ لدينا أدلةٌ أكثر على معتقداتنا. ولكنْ في النهاية، تجاوزت طموحاته النظرية ملاحظاته[9].

هناك مثالٌ آخر على هذا النّوع من التجاوز يتمّ اقتباسُه من علم الرئيسيات. وكما ذكرنا في الفصل الخامس، يقول «فرانس دي وال»: إنّ بعض الرئيسيّات غير الإنسان تشعرُ بالتّعاطف - بل والشفقة - تجاه بعضِها البعض، وهذا يمكن أنْ يفسّر سببَ مساعدتهم لبعضِهم البعض. وبالنسبة إلى فرانس دي وال، تتمثّل الشّفقةُ في «مشاعر الحزن أو الاهتمام بشخصٍ حزين أو محتاج» والتعاطف في «القدرة على التأثر ومشاركة الحالة العاطفية لشخص آخر»[10].

وقدْ يؤدّي التعاطفُ والشّفقة لدى الخصائص غير الإنسانية إلى وجودِ خارطة تطورية لتطوير الإيثار البَشري. ويعتبر فرانس دي وال مُحقًّا في اعتقادِه بأنّ الأخلاق الإنسانية غالبًا ما تنطوي على مشاعر التّعاطف، والشفقة، والأفعال التي تحفّزها هذه المشاعر. وقد يكون مُحقًّا - أيضًا - في اعتقاده بأنّ تطوّر هذا النّوع من السلوك الإيثاري في الخصائص غير الإنسانية؛ قد يساعدنا على معرفة كيفية تطوير قدرتنا الإيثارية.

ولكنّ فرانس دي وال كان لديه طموحاتٌ أكبرُ فيما يتعلّق بأبحاثه المعنية. وفي عمل له أطول مكرّسٍ لتبعاتِ حجّة «التعاطف لأجل الإيثار» التي قدّمها فيما يتعلق بالأخلاق الإنسانية، يختتم فرانس دي وال أقوالَه بما يلي: «في مرحلةٍ ما - في التاريخ التطوّري البشري - أصبح التعاطفُ مع الآخرين هدفًا بحدّ ذاته: محورًا للأخلاق الإنسانية»[11]. ويعتبر هذا هو الرابط الرئيسي في مشروعه، والمتعلق بإظهار كيفية تطور الأخلاق الإنسانية، كما ذكر في كتابه بعنوان: الرئيسيات والفلاسفة: كيف تطورت الأخلاق.

ومع ذلك، لا تزال هناك فجوةٌ كبيرة بين الإيثار (أو ما يسمّى بالحسّ الأخلاقي) والسلوك الأخلاقي، ولا يكفي التصرّفُ بدافع التّعاطف أو الشّفقة مع الآخرين، ولتقدير

هذه الفجوةِ يتمّ مراعاة الحالة التالية: لنفترض أنّك تساعد إحدَى جيرانك في دفْع إيجارها؛ لأنّك تعلم أنّها تواجه مشكلة ما، وقد أدركت قلقها العاطفيّ بسبب العجز المقبل. قدرتك على التعاطف تُمكّنك من فهْم ما تشعر به جارتُك - القلق والاكتئاب وغيره - ، كما تمكّنك من الشّعور بها، كما تمكّنك قدرتُك على التعاطف من الشعور بالقلق إزاءَها. وبالنسبة للآليّة النفسية التي اقترحها فرانس دي وال وزملاؤه، فإنّ هذا الأساس يكفي لشرح سلوك المساعدة في بعض الخصائص غير البشرية.

ولكنْ هل مساعدةُ جارتك في دفْع الإيجار نتيجةً لتعاطفك معها كافية ليكون عملُك أخلاقيًّا؟ وإذا كان هذا العملُ إيثاريًّا، فهل هذا يكفي لجعْله في الواقع الإجراء الصّحيح الذي ينبغي اتّخاذه؟ لمعرفة المشكلة، دعنا نضيفُ ما يلي إلى السيناريو: لنفترض أنّك تعلم أنّ جارتك تاجرةٌ للهيروين، وأنّ أنشطتها التجارية تعرّض حياةَ أسرتك وجيرانِك الآخرين للخطر، ولكنْ نظرًا لتعاطفك معها، فإنّك تقرّر تغطية إيجارها على أيّ حال. وبالتّالي، فإنّ قيامك بدفْع إيجارها يساعدها على الاستمرار في تجارة الهيروين.

وعلى الرّغم من أنّ مساعدتك قد تمّت نتيجةً لتعاطفك مع جارتك، لا يعني ذلك أنّك قمتَ باتّخاذ الإجراء الصّحيح من النّاحية الأخلاقية. وتتمثّل المشكلةُ المتعلّقة بتصرّفك بهذه الطريقة في تغافلك عن السياق الأخلاقي، نعم، لقد ساعدت شخصًا ما بدافع القلق عليه والتّعاطف معه، ولكن بالنظر إلى الحقائق التي عرفتَها، كان مِن المفترض عليك ألّا تقومَ بذلك. ولا يختلف الوضعُ كثيرًا إذا كان جارك ليس تاجر مخدرات على الإطلاق؛ بل شخصٌ ذو طبيعةٍ نظيفة للغاية. وإذا كنت تساعدُ جارك بدافع القلق، أو كرَدّ فعْلٍ للألم المتصوّر، يمكنُك مساعدة أولئك ممّن لا يجب مساعدتُهم (يجب منعُهم). فالتعاطف والشفقة غير كافييْن.

وبالتّأكيد، لقد أوضحَ لنا فرانس دي وال سردًا معقولًا للتّطور والأداء النفسي لبعض الأدوات التي نستند إليها في الحُكم والعمل الأخلاقي. وغالبًا ما يشكّل التعاطفُ والشفقة جزءًا أساسيًّا من سلوكنا الأخلاقي. ولكنّ الأمرَ الذي لا يزال غيرَ واضح هو كيف توضّح لنا نظريةُ فرانس الخاصّة بالقدرات المعنية طبيعةَ الأخلاق الإلزامية، أو عنْ كيفية العيش. وكما أوضَحْنا من قبل، بينما يلعب كلّا من التعاطف والشفقة دورًا أساسيًّا

في تحْفيز الأعمال الأخلاقية، يُمكنهما - أيضًا - لعبُ دورٍ في تحفيز الأعمال غير الأخلاقية. يمكنك التصرّف بشكلٍ مُتعاطف ولكنْ غير أخلاقي. وعلى هذا الأساس، فإنّ وصف التعاطف بـ «محور الأخلاق الإنسانيّة» هو تعبيرٌ شامل للغاية.

يمكنُ مراعاةُ توضيح آخرَ مُقتبس من علم النفس الاجتماعي. يقوم ستيفن بينكر في صحيفة نيويورك تايمز بإمْعان النّظر في عمل جوناثان هايدت قائلًا:

«يقول هايدت: إنّ الناس لا ينخرطون عمومًا في التفكير الأخلاقي، ولكنهم يبرّرون العقلانية ويبدؤون بالنّتيجة، ويستغلّون بعاطفة غير واعية، ثمّ يعملون جاهدينَ لإيجاد تبريرٍ معقول. توضّح لنا العلوم المتعلقة بالحسّ الأخلاقي الطّرقَ التي تجعل البنيةَ النفسية تعيق وصولَنا إلى أكثر الاستنتاجات الأخلاقية، التي يمكنُ الدّفاع عنها. ويعتبر الحسُّ الأخلاقي - الذي نتعلّمه - عرضةً للأوهام مثل باقي الحواس الأخرى. ومن المُمكن أنْ نخلطَ بين الأخلاق في حدّ ذاتها، وبين النّقاء والحالة والمطابقة. وفي أسوأ الحالات، يمكن الاحتفال بعدم التفكير في حدسنا الغاشم كفضيلة»[12].

ومِن ثمّ ادّعى بينكر أنّ الشّعور بالاشمئزاز «الارتجاف» الذي يشعرُ به الكثيرون من احتمال التلاعب الطبي الحيوي بحياة الإنسان هو مجرّد دافعٍ غير عقلاني وليس عاطفيًّا: «بالطّبع هناك أسباب وجيهة لتنظيم الاستنساخ البشري، لكنّ اختبارَ التخوّف ليس أحدَها. فقد تخوّف الناسُ من جميع أنواع الانتهاكات غير الأخلاقيّة المُنتشرة في ثقافتهم، على سبيل المثالِ لا الحصر، لمس المحظور، والشرب من نفس نافورة المياه مثل الزّنجي، والسّماح باختلاط الدّم اليهودي بالدم الآري، وممارسة الشذوذ بين الرجال بالرضا»[13] (1).

---

(1) مع الثورةِ الجنسيّة في الغرب في الربع الأخير من القرن العشرين، كان من أهمّ أهدافها كسرُ أيّ محظور أو تابوه مجتمعي Taboo من القيمِ والمقدّسات والدين، فظهرَ بجانب الفوضى الجنسيّة الدعوة إلى الشذوذ الجنسي (أو المثلية homosexual)، وسلكوا في سبيل ذلك طريقين: طريق الإعلامِ لتخفيف حدّةِ الكراهية الفطرية ضدّ الشّواذ، فبدأ استخدامُ بعض المشاهير المحبوبين من الممثلين والمذيعين ليعلنوا إمّا عنْ كونهم شاذّين، أو دفاعهم عنهم (وكذلك بدأ إظهارُهم كأبطالٍ في مسلسلات تليفزيونية وأفلام سينمائية)، وأمّا الطّريقُ الثاني فهو الكذب العلمي استجابةً للضّغط السياسي والحركات الحقوقية للشّواذ تحت دعاوى الليبرالية والانفتاح والحريات الشخصية، فقامت الرابطة الأمريكية للطبّ النفسي

بالتّأكيد، شعر البعضُ بالاشمئزاز تجاهَ الأمور التي يلزم التأكّد من ملاءمتها للناحية الأخلاقية، ولكن هذا لا يسمحُ برفضِ جميعِ الأحكام الأخلاقية القائمة على الاشمئزاز. وقد نحتاج إلى معايرة استجاباتنا للاشْمئزاز. ويعتبر هذا النوعُ من المعايرة روتينيًّا بالنّسبة لأيّ عوامل مضادّة، ومطلوب للتفكير الجيد بشكل عام.

وقد اعتقد البعضُ أنّ لديهم حججًا عقلانية على ما سبق، ولكن تبيّن بعد الفحص خلافُ ذلك؛ فقد ارتكبوا خطأً كبيرًا. ولكنّ الرّد الصحيح لا يتمثّل في إدانة محاولاتنا بشكلٍ كامل للاعتماد على العقل، بل في تحْسينها. لذلك، إذا كان الخطأ في بعض

APA بإزالة الشّذوذ الجنسي من تشخيصِها الرّسمي والإحصائي للاضطرابات العقلية DSM في عام 1973م، ثمّ تمّ نقل الشذوذ من كوْنه خللًا سلوكيًّا قابلًا للعلاج النفسي، إلى دعوى أنّه صفة جسمية مثل الطول ولون البشرة لا دخل للشخص فيها، واستندوا في ذلك على بحثِ الدكتور دين هامر عام 1993م الذي زعمَ فيه وجودَ مؤشّر جيني محدّد للشذوذ Xq28 (وهو ما ثبت كذبه فيما بعد ونفته أكثر من جهة بحثيّة لم تصلْ إلى ما وصل هامر إليه، منها قسم العلوم العصبية الإكلينيكية بجامعة أونتاريو الغربية بكندا عام 1999م)، وكذلك توالت الدّراساتُ على التوائم المتماثلة من منطلقِ تطابقهم الجيني، حيث بالاستقصاء وُجدت نسبُ اختلافاتٍ كبيرة بينهم في السلوك الجنسي الشاذ لأحدهما بعكس الآخر (من أشْهر الدراسات في ذلك ما نشره العالمان ويليام بيلي وريتشارد بيلارد Archives of General Psychiatry، December 1991) بالإضافة إلى نسبة الأطفال المتبنين من الشواذ، حيث لوحظ تأثرهم بهم وتقليدهم في الشذوذ (وهو ما يثبت أنه سلوك اختياريّ ليس بالولادة أو الجينات)، وقد صرّح بعضُ المعتدلين من العلماء بأنّه على فرض وجود مؤشّرات جينية، إلّا أنّها غير ملزمة للفعل أو السّلوك، ثمّ ختامًا... اعترافات دكتور نيكولاس كامنجز رئيس الرابطة الأمريكية للطب النفسي APA فترة 1979 إلى 1980م، وذلك في مقابلةٍ معه عام 2007م بأنّ استبعاد الشّذوذ الجنسي من الأمراض السلوكية كان بضغطٍ سياسيّ، وبضغطٍ من الحركات الحقوقية، وليس لأسبابٍ علمية، وأنّ الشّواذ جنسيًّا يمكنهم العلاجُ السلوكي بالفعل، كما رأى وعالج بنفسه (تمت المقابلة لصالح الجمعية الوطنية لأبحاث وعلاج المثليّة الجنسية "اختصارًا NARTH" وتمّ نشر المحتوى بعنوان: Sexual identity therapy: An interview with Dr. Nicholas Cummings)، جديرٌ بالذّكر ما يجلبه الشّذوذُ الجنسي من أمراض مُسْتعصية (منها الإيدز كما يظهر في إحصاءات غربية وأمريكيّة تحت عنوان HIV Among Gay and Bisexual Men) وذلك بنسب أكبر من أي أسباب أخرى، ولا يخفى ما تمثله تلك الأمراضُ من خطورةٍ ليست على الشّاذين فقط؛ وإنّما قد تطول الذينَ يعيشون معهم أو يحتكون بهم وبأدواتهم الشخصية للأسف(س).

الأحيان لا يقوض محاولاتنا لاستخدام العقل، فلماذا يقوض محاولاتنا لاستخدام التنافر؟

وهنا يستخدم بينكر معاييرَ مزدوجة. ويعتبر موقفُ بينكر أضعفَ ممّا تصورنا.

ولنفترض أنّنا نوافق على أنّ الحكمَ الأخلاقي القائم على التّنافر مُضلّل، ففي هذه الحالة يعتبر هذا الادّعاء غيرَ مدعّم، مثل الدّراسة التجريبية تمامًا. ولا تظهر أيّ نتائج علمية أو تشير إلى أن معارضة الاستنساخ البشريّ مُضللة. وقد يكون لدى بينكر حججٌ فلسفية مثل معارضيه تمامًا؛ حيث لم يوضّح لنا العلم الخلافَ العقلاني حول «الحكمة من الاشمئزاز»[14](1).

العلومُ الشّعبية(2) - "الجزيء الأخلاقي"

قدْ يكون أبرزُ أمثلةِ المبالغة في العلوم الشعبية هي القصّةَ التي تدور حول دور الأوكسايتوسين الكيميائي في التّعاون الإنساني - ما يسمّى بالجزيء الأخلاقي[15]. تبدأ القصّةُ بمقالٍ صغير في مجلة نيتشر الصّادرة عام 2005، حيث قامَ خمسةُ علماء بوصْف

(1) حكمة المقت أو الكره wisdom of repugnance أو عامل الاشمئزاز مِن أشياء معينة، هو تعبيرٌ يصف الصّدودَ النفسي من أشياء محدّدة حتّى لو لم يكنْ هناك أيّ تفسيرٍ معروف لهذا الكره أو المقت، وللأسف يتوسّع البعضُ فيضمّ إلى تلك الأشياء بعض الممارسات المرفوضة أصلًا بالفطرة مثل الشّذوذ الجنسي وإباحةِ زواج المثليّين أو الزواج بالحيوانات والحريّة الجنسية (الدعارة والإباحية) والسماح الرّسمي ببيع الماريوانا أو الحشيش، حيث لتلك الممارسات كلّها أسبابٌ عقلانية للرفض بجانب رفضها الفطري (أي ليس كما يدعون)، لكنهم يريدون تصنيفَ رفضها تحت (عامل التقزّز) ليصفونها بعد ذلك بأنها مغالطة تتوسل بالعاطفة لا بالمنطق (مغالطة التوسل بالاشمئزاز)(س).

(2) العلومُ الشّعبية Popular science أو البوب ساينس يمثّل الأعمال المرئية أو المسموعة أو المقروءة لتبسيط العلوم بما يناسب الأشخاص العاديين أو عامّة الشعب غير المتخصّصين، وعلى قدر أهميةِ وجاذبية هذا الفرع من العلوم، على قدر ما يفتح الباب دون رقابةٍ غالبًا أمام أخطاءِ غير المختصّين، وأمامَ الفرقعات الإعلاميّة التي يكون الغرضُ منها التكسّبَ المادي بكثرة المتابعين والمشاهدين والجمهور، حيث يتمّ تعمّدُ نشرِ الكثير من العناوين المضلّلة والعلوم الزائفة والأخبار الكاذبة والأفكار الشاذة تحت دعوى أنها علوم وافتراضات أو نظريات(س).

نتائجهم القائلة بأنّ هرمون الأوكسايتوسين، الذي يتمّ إفرازُه في أنفِ الأفراد محلّ الاختبار يرتبطُ بزيادة الثّقة في التفاعلات الشخصية[16]. وذكروا في المقال أنّ جزءًا من دراستهم قد تمثّل في إلقاء الضّوء على الأساس البيولوجي غير المعروف لدى البشر.

لم ينكرْ باقي العلماء المتخصّصين في العلوم العصبية للسلوك الاجتماعي البشري؛ أهميةَ ما سبق، وسَرْعان ما حاز المقالُ على آلافِ الاستشهادات[17]. وقد تسبّبت جهودُ أحد المؤلفين الخمسة الأصليّين في جعْل هذه الدراسةِ والقضايا الأوسع نطاقًا، المتعلّقة بالعلم والأخلاق؛ محْورَ اهتمام العلماء. حيث بدأ بول ج. زاك - عالمُ أعصاب بجامعة كليرمونت للدراسات العليا - بعرْض هذا البحث على عددٍ كبير من الجمْهور، فقام بتقديمه في مؤتمر (تيد) TED الشّهير(1)، ثمّ تناول عدّة مقالات موجودة على شبكة الإنترنت، واختتمَ ذلك بكتابه الصادر عام 2012، "جزيء الأخلاق: مصدر الحب والرخاء"[18].

ومنذُ ذلك الحين، قام بول بنشر كتابٍ ثانٍ، يطبّق أفكاره على عالَم الأعمال بعنوان: "عامل الثقة: علم إنشاء شركات عالية الأداء". وقد تبنّى بعض السلوكيات الغريبة التي جعلت عروضه العلمية سريعة الفهم ولا يمكن نسيانُها على الإطلاق. فعلى سبيل المثال، أشار بول أثناءَ حديثه في مؤتمر (تيد) إلى نفسه باسم "الحبّ"، وحدّد "ثمانية أحضانٍ في اليوم" لإفراز هرمون الأوكسايتوسين (الذي يرتبط بالسعادة الزائدة)[19]. وقد أدّت ادّعاءات زاك الواقعية إلى إثارةِ اهتمامٍ حقيقي. ففي كتاب «جزيء الأخلاق»، قام زاك بسرد قصص توضّح المواقفَ التي يؤدّي فيها إفرازُ هرمون أوكسايتوسين في الدّماغ إلى توفير العنصر التوضيحي الأساسي في السلوك الأخلاقي.

---

(1) مؤتمر تيد TED (conference) عُقد لأوّلِ مرّة بصورةٍ منفردة عام 1984م، ثمّ بدأ تثبيته وتكرارُه سنويًا منذ عام 1990م (تقوم عليه مؤسّسة سابلنج الأمريكية غير الربحية)، وتشير الثلاثة حروف في اختصاره TED إلى (تكنولوجيا أو تقنية، ترفيه، تصميم) حيث كان الهدف منه نشرَ الأفكار الجديدة والمميزة والإبداعية من أصحابها إلى الجمهور، ثمّ توسّعت مواضيعه لتشمل الكثير من المجالات العلمية والثقافية والسّياسية والنفسية وغيرها، مع إتاحة اللّقاءات مجّانًا وبترجماتٍ لأكثر اللغات على الموقع الرسمي TED.com منذ 2006م، وهي تشمل ما يمكنُنا وصفُه بجودة المحتوى (وهو الأكثرية) جنبًا إلى جنبٍ مع بعض المحتوى المضلّل أو غير المدروس، (وهو الأقلّ) (س).

وتعدّ التجربةُ الاجتماعية التي تجسّد فكرته هي ما يُعرف بـ «لعبة الثقة»، والتي تتكوّن من فردين (أ، ب)، ولا يتمّ الكشفُ عن هويّة أيّ منهما للآخر في أيّ وقتٍ خلال التجربة؛ حيث يتمّ إعطاء كلّ منهما مبلغًا من المال، ثم يُعرَض على الطّرف «أ» أنْ يقوم بإعطاء أيّ جزءٍ من ماله إلى الطرف «ب»، على أن يقوم منظّمو الاختبار بمضاعفةِ ما سيقدّمه «أ» إلى «ب» إلى ثلاثة أضعاف. وفي المقابل، سيكون لدى «ب» خيار ردّ مبلغ من المال إلى «أ»، ولوْ على سبيل منحِه له كمكافأة، أو تعبير عنِ امْتنانه له، على الرغم من أنَّ هذا ليسَ إلزاميًا أو مرجّحًا. وقد توضّح النظرية الاقتصادية التقليدية أنّ من مصلحة كلّ من «أ» و«ب « الاحتفاظ بكلّ ما يتلقّاه من مالٍ دون مشاركةٍ للآخر، حيث يعتبر ذلك من مصلحتهم، ومع ذلك، وجد خبراء الاقتصاد السلوكي أنّ كلّا مِن «أ» و«ب» يتشاركان بشكلٍ روتيني مع الطرف الآخر[20]، والنتيجة أن كلّ منهما يصبح وضعُه المالي أفضلَ ممّا لو اختاروا عدم المشاركة[21].

ما لاحظه زاك أنّ أولئك الذين وثقوا أكثرَ وشاركوا بنسبة كبيرة، لديهم نسبٌ أعلى من هرمون الأوكسايتوسين، ويسْعون إلى إنهاء اللّعبة بأموال أكثر من أولئك الذين شاركوا بنسبة أقل. ولقد حاول زاك التحكّم في اختلافات الشّخصية، ولم يجد أيًّا منها، واستنتج أنّ هرمون الأوكسايتوسين هو صانع الفرق هنا. وأدركَ زاك أنّ الأشخاص الذين تقوم عقولُهم بإفراز المزيد من هرمون الأوكسايتوسين، يتمتّعون بقدْرٍ كبير من الثّقة، ويستفيدون كثيرًا من سيناريوهات لعبة الثقة.

لا يزال زاك يعتبرُ هرمون الأوكسايتوسين العاملَ الأساسيّ الذي يفسّر «التعاطف الطبيعي» بين البشر. ويشيرُ زاك إلى بعض العوامل المعقّدة التي تحولُ دونَ إفراز هرمون الأوكسايتوسين، الذي من شأنه أن يرسّخ الثقةَ في العلاقات الإنسانية، مثل التّأثيرات المثبطة لهرمون تستوستيرون، أو الإجهاد، أو تجارب سوء المعاملة، أو التشوّهات الوراثية. وأخيرًا، يقدّم زاك نظريته الأساسية التي تؤدّي إلى دمج هرمون الأوكسايتوسين في الأخلاق البشرية:

«يمكنُ للبشَر أنْ يكونوا جيّدين وسيّئين، ولكن في الظروف المستقرّة والآمنة، يجعلنا هرمون الأوكسايتوسين جيدين أغلبَ الأحيان. ويؤدّي هرمون الأوكسايتوسين إلى تحفيز مشاعر التعاطف لدى الإنسان، ومن ثمّ يدفع بالسّلوك الأخلاقي الذي يلهمُ

الثّقة، ويتسبّب في إفراز المزيد من هرمون الأوكسايتوسين، وبالتالي، يظهرُ المزيدُ من التّعاطف. هذه هي ردودُ الفعل السلوكية التي نسمّيها بمجموعة الحلقة الفعالة»[22].

ويصفُ زاك الطرقَ المختلفة التي يؤدّي بها التّعاطف إلى تحفيز السلوك الأخلاقي، وتدفعنا إلى تصور وضْعِ الآخرين والشّعور بهم. ويلاحظ زاك أنّ هناك سلوكًا أخلاقيًّا أكثر من مجرّد التصرّف نتيجة لحالات الدّماغ المتأثّرة بهرمون الأوكسايتوسين، مشيرًا إلى أنّنا نمتنع - أحيانًا - عن التعاطف في الحالات التي نعتقدُ فيها بأنّ الآخرين قد جلبوا مأزقَهم لأنفسهم، ويستحقّون المصاعب التي تواجههم[23]. وكما أوضحنا سابقًا، فإنّ التعاطف وحده لا يكفي لشرْح السلوك الأخلاقي.

ولكنْ بدلًا من التّركيز على نقاط الضّعف الفلسفية لزاك، نريد أنْ ننظر إلى استنتاجاته ومحاولاته؛ لتوسيع وتضخيم النتائج العلمية على غير ما تبدو. وفي مقدّمة كتاب «جزيء الأخلاق»، كتب ما يلي:

«هلْ أقول في الواقع إنّ جزيئًا واحدًا، أي مادة كيميائية، - يمكن للعلماء مثلي معالجتُها في المختبر - يحتمل أنْ توضّح ما يلي: لماذا يتّصف بعضُ الناس بالرقّة واللين، وآخرين بقسوة القلب؟، ولماذا يَخدَعُ بعض الناس ويَسرِقون، وآخرون يمكنك الوثوقُ بهم في حياتك؟ ولماذا يكون بعض الأزواج أكثر إخلاصًا من غيْرهم؟ ولماذا تكون النساءُ أكثر كرمًا ولطفًا من الرجال؟ وتتمّ الإجابة بكلمة نعم»[24].

لا يتركُ زاك أيّ مجالٍ للشكّ في أنّ هرمون الأوكسايتوسين هو العاملُ التفسيري الرئيسي في الأخلاق البشرية:

«وبعدَ قرونٍ من التكهّنات حول الطّبيعة البشرية والسلوك البشري ومعرفة الإجراء الصحيح الذي ينبغي اتّخاذه، وجدنا - أخيرًا - دليلًا تجريبيًّا قويًّا ينير الآليةَ في قلب نظام التوجيه الأخلاقي. وكما يخبرك أي مهندس، فإنّ فهم الآلية الأساسية يمثّل الخطوةَ الأولى نحو تحسين ناتج النظام. وبالنظر إلى أن البشر يمكن أنْ يكونوا عقلانيّين وغير عقلانيّين، وقساة بلا رحمةٍ وطيّبين للغاية، وأنانيّين وغير أنانيّين تمامًا، فما الجانبُ الذي

سيتمّ التّعبير عنه من جوانبِ طبيعتنا؟ ومتى سيتمّ ذلك؟ ومتى نثق ومتى نبقى حذرين؟ متى نمنحُ أنفسنا ومتى نمتنع؟ يكمنُ الجوابُ في إفراز هرمون الأوكسايتوسين»[25].

وفي غضونِ سبْع سنوات، انتقلَ زاك من القول بأنّ هرمون الأوكسايتوسين يزيد من الثقة اللازمة عند التّفاعل مع الأشخاص إلى القول بأن هرمون الأوكسايتوسين:

- هو «الآلية في قلب نظام التوجيه الأخلاقي».
- يفسّر الدرجات المتفاوتة للخيانة والكرم.
- يحدّد طبيعة وتوقيت السلوك الأخلاقي البشري.



لا يوجد شكّ في أنّ الفكر الأخلاقي يرتبط بالسّلوك من خلال بعض الوسائل المادية، ومن ثمّ، يؤدّي الفكر إلى العمل في أغلب الأحيان، وعادة ما يكون هرمونُ الأوكسايتوسين هو السببَ وراء هذه العملية السببية، ولكنْ كيف يمكن اكتشافه؛ خاصّة فيما يتعلق بالحكم الأخلاقي والشخصية؟ هل يؤثر هرمون الأوكسايتوسين على الحُكم الأخلاقي؟ أم أنّ الحكم الأخلاقي يؤدّي إلى إفرازه أو يؤثر عليه؟[1] وهل يعتبر محتوى الحُكم الأخلاقي ذا أهميّة بالغة؟ وهل يؤثّر حكمك على شيء بأنّه جيد أو رديء على كمية هرمون الأوكسايتوسين التي يتمّ إفرازُها؟ هل تؤثّر كمية الأوكسايتوسين المنبعثة، على حكمك على أيّ شيء بأنّه جيّد أو رديء؟ هل الشّخصية الفاضلة تكون نتاج هرمون الأوكسايتوسين المنبعث؟، أو هل يمكن للشّخصية الفاضلة أن تحفّز الحكمَ الأخلاقي والعمل الجيّد بعيدًا عن إفراز هرمون الأوكسايتوسين؟

---

(1) لتقريب الفكرةِ ها هنا (وهو ما أشرتُ إليه سابقًا من التلاعب بخطوات الانفعال)، فلدينا مثلاً هرمون الأدرينالين Adrenaline الذي تفرزه الغدةُ الكظرية عند الشّعور بالخطر أو القتال أو المجهود الزّائد، حيث ينبّه الجسم لحاجته إلى كلّ ما يوفر لنشاطه المفاجئ الطاقة سريعًا، فتتوسّع الأوردةُ الدّموية لزيادة تدفّق الدّم إلى العضلات، وتشتدّ انقباضاتها لتركيز توزيع الدم للقلب والرئتين وهكذا، والسؤال هنا: هل تمّ إفرازُ هرمون الأدرينالين أوّلًا ثمّ أتى بعده الشعورُ بالخطر أو القتال أو المجهود الزائد؟! أم أنّ إفرازه كان ناتجًا لاحقًا لكلّ ذلك؟ إذًا زيادةُ نسبةِ هرمونٍ معيّن في الدم يعني أنّ الانفعال الخاص به سبقه أوّلًا (سواء كان تعاطفًا، حبًّا، غضبًا) (س).

وللادّعاء بأنّ هرمون الأوكسايتوسين هو العاملُ الرئيسي المفسر للأخلاق، يرغب زاك في الإجابة على هذا النّوع من الأسئلة. ومع ذلك، لم يبذلِ الكثيرَ من الجهد للإجابة على هذا النوع من الأسئلة؛ نظرًا لعدم قدرة زاك على إثباتِ وجود هرمون الأوكسايتوسين في الإطار التوضيحي الأوسع للفكر والحركة الأخلاقية، وظلّ يحاول إقناعَنا بأنّ السبب وراء الحوادث التي تقع جراء القيادة تحت تأثير الكحول هو وجود الكحول في دماء السّائقين، وبالتأكيد، يعتبر هذا عاملًا مهمًّا وضروريًّا، ويؤدّي التركيز على كيمياء الدم فقط إلى إهمال العديدِ من العناصر التّوضيحية الأخرى، مثل مسئولية الإنسان في اختيار القيادة وهو تحتَ تأثير الكحول، أو في اختيار شرْبِ الكحوليات بشكلٍ عام، أو في اختيار العوامل الثقافية والوراثية والنفسية التي تؤثر على مثلِ هذه القرارات، مع مراعاة هذا الإطار الأوسع. ويمكنك إدراكُ أهمية الكتاب الذي يبيّن النّسبَ المفرطة للكحول في الدّم، واعتبارها سببًا للحوادث التي تقع جرّاء القيادة تحت تأثير الكحول. لن تكون هذه أطروحة تثقيفية.

وفي الواقع، تعتبر حجّةُ زاك المتعلّقة بتوضيح أهمية هرمون الأوكسايتوسين بالنسبة للأخلاق أضعفَ من ذلك. حتّى هذه اللحظة، اعتبرنا أنّ دراساته العلمية تُظهر ما تزعمه، وإنْ كانت محاولاته لاستخدام هذه النّتائج في تفسير الأخلاق قد تمّت المبالغة فيها. تمّ تقويض تحديد نواة العلوم الحقيقية في مشروع زاك. وقد فشلت خمسُ محاولاتٍ لاستنساخ دراسة لعبة الثّقة الأصلية، التي تعد جزءًا من مشروع زاك؛ في تحقيق نتائجَ مماثلة[26]. وبتعبيرٍ آخر، حاولت خمسُ دراسات أخرى إظهارَ ما توصل إليه زاك في لعبة الثقة، ولكنْ دون جدوى.

وقد صرّح «أرنست فهر»، أحدُ العلماء الذين قاموا بتوليف «لعبة الثقة» مع زاك، قائلًا: «لا نواجه حاليًا سوى نقصِ الأدلة. وأوافق على أنّه ليس لدينا نسخٌ مماثلة لدراستنا الأصلية، وحتّى ذلك الحين، علينا أن نكون حذرينَ بشأن الادّعاء القائل بأنّ هرمون الأوكسايتوسين يزيد الثقة»[27]. وتزداد الأخبارُ سوءًا: ليس فقط بسببِ عدم تكرار العلوم الأساسية للجزيء الأخلاقي؛ ولكنْ أشارتِ الأبحاثُ الإضافية إلى أنّ هرمون الأوكسايتوسين يحثّ على العدْوان واتّخاذ مواقفَ دفاعية وإثارة عواطف تتعارضُ بشكل مباشر مع تلك التي يصفُها زاك[28].

وباختصار، تعهّد مشروعُ «الجزيء الأخلاقي» التّابع لـزاك بتحديدِ الآليّة الأساسية للحبّ الإنساني والأخلاق والرّخاء، ولكنّ ما قدّمه كان مجرّدَ تحريفٍ طفيف لنتائجَ مُتواضعة لم تفِ بالمعايير العلمية الأساسية.

حدودٌ غيرُ واضحة

أحدثَ العلمُ الأخلاقي الجديدُ قدرًا كبيرًا من الإثارة الفكريّة، حول إمكانات العلوم العصبية وعلم الأحياء التطوّري وعلم النّفس الأخلاقي؛ لتوفيرِ اكتشافاتٍ تجريبية حول طبيعة الأخلاق وسيْرها. ومن وجهة نظرنا، تعتبرُ النتائجُ الأكثر موثوقيّة متواضعةً إلى حدّ ما. وفي الوقت نفسه، لا غرابةَ في أنْ نجد بعض الخطابات المتعلّقة بالعلوم الأخلاقيّة الجديدة تجعل النتائجَ تبدو أقوى ممّا يبرّره الدليل.

تعتمدُ المبالغة على حجْب التّمييز بين «الواجب» و»المفترض»، وبين الوصف والإلزام. ومن خلال التّلاعب بالألفاظ، قدْ يُعطي المرء انطباعًا بأنّ الآثار الأخلاقية العمليّة تنْبعث من العلم؛ أي أنّ السّلطة الأخلاقية الخاصّة مستمدّة من الخبرةِ العلمية. ويعتبر هذا الاتجاهُ سائدًا حتّى بين أبرز الكتب المتعلقة بالعلوم الأخلاقية الجديدة.

وفي مجلّة «نيويورك ريفيو أوف بوكس»، انتقد الفيلسوفُ تامسين شو بينكر وهايدت - وعددٌ قليل من علماء الأخْلاق الجُدد - هذه النّقطة. وقد كتب «شو»: «أنّ الحدود غيرَ الواضحة تؤدّي، سواء بقصد أو غير قصد، إلى إيجادِ انطباعٍ خاطئ بأهميّة الخبرة العلميّة في إصدار الأحْكام الأخلاقية، وأنّ العلوم السلوكية يمكن أنْ توفّر لنا دليلًا للتّطور الأخلاقي. وفي الحالات التي يتمّ فيها استدعاءُ علماء النفس من قِبَل زملائهم للردّ على الأسْئلة الأخلاقية الخطيرة للغاية، يجبُ عليهم أن يكونوا واضحينَ بشأن أيّ ادّعاءات يوجّهونها للسّلطة الأخلاقية. [أتساءل] عمّا إذا قاموا باستيفاء هذه المسئولية أم لا»[29]؟

يدحضُ غرين وهايدت وبينكر أيَّ علاقةٍ بين نتائجهم الوصفيّة وتداعياتهم المعيارية. فعلى سبيل المثال، كتبَ هايدت في عملِه الشّامل حولَ الأخلاق بعنوان «العقل الفاضل» ما يلي: «عادةً ما يميّز الفلاسفة بين التّعريفات الوصفيّة للأخلاق (التي تصفُ ببساطةٍ ما يعتقدُ النّاس بأنّه أخلاقي)، وبين التعاريف المعياريّة (التي تحدّد ما هو الحقّ بصرْف

النّظر عمّا يعتقده الآخرون). وحتى الآن، لم أستخدمْ في هذا الكتاب سوى التّعريفات الوصفية»[30].

وعلى غرارِ ما سبق، وأثناءَ توضيح دورِ الحسّ الأخلاقي في القضاء على العنف، يقول بينكر: «إنّ نقطة الانْطلاق هي التّمييزُ بين الأخلاق في حدّ ذاتها، كموضوع في الفلسفة (لا سيّما الأخلاق المعيارية)، وبين المعْنى الإنساني الأخلاقي، كموضوع في علم النفس»[31]. وينكر غرين - أيضًا - أنّ «العلوم تثبت أنّ النّفعية هي الحقيقة الأخلاقية»[32].

وأعربَ هايدت عنِ اعْتراضه مرّةً واحدة فقط في كتابِ «العقل الفاضل» في صفحة 271 من كتاب يبلغ حوالي 350 صفحة. يدْلي بينكر بتصريحِه في الصّفحة 623 من كتابٍ يبلغ 700 صفحة تقريبًا بعد تخْصيص 100 صفحة للبحْث العلمي الجاري حولَ الأخلاق، واعتباره جزءًا أساسيًّا من ادّعائه الأخلاقي بأنّ العالم يتحسّن. يستمرّ بينكر في طمْس الحدود بيْن الأخلاق الوصفية والإلزامية في كتابه «التنوير الآن» بالتّأكيد على أنّ «الحقائق العلمية تتحوّل إلى أخلاق يمكن الدفاع عنها، وهي المبادئ التي تزيد من الازْدهار الكامل للبشرية»[33].

وغرين نفسُه يتبع إنكارَه بقوله: «تصبح النّفعية جذّابةً بمجرّد أن يتمّ تحسينُ تفكيرنا الأخلاقي بموضوعية من خلالِ الفهْم العلميّ للأخلاق. [يمكننا] استخدامُ العلوم السائدة في القرن الحادي والعشرين للدفاع عن الفلسفةِ الأخلاقية السّائدة في القرن التّاسع عشر، الأخلاقية ضدّ منتقديها في القرن العشرين»[34].

الحدودُ تصبح أكثرَ غموضًا عندما يقدّم هايدت توصيات أخلاقية نهائية قائمة على نتائجه الوصفيّة[35]. ولا يوضّح هايدت أنّه يشغل مقعدًا في القيادة الأخلاقية، وأنّه مؤسّس ومدير منظمة غير ربحية Ethicalsystems.org))، تقوم على أساس البحث العلمي، وتقديم المشورة للشركات، بشأن الغش، والصّدق، وتضارب المصالح، والفساد، والإنصاف، والقيادة الأخلاقية، والإبلاغ عن المخالفات، والثقافة الأخلاقية للمنظمات[36].

ولا يقوم هايدت وحدَه باستخدام مهاراتِه في الاستشارات التجارية[37]. يقول أحدُ الباحثين: «العلم يمكن أنْ يجعلنا أفضل» لأنّه يسمحُ لنا بتوْجيه تفكيرنا الأخلاقي نحو أهداف نبيلة»[38]. ولم يقتصرْ هذا الاتجاه على الأكاديميّين فحسب، بل تطرّق إلى البنية المؤسّسية لمنظمات التمويل. وتتضمّن المهمّة التي تقوم بها مؤسّسة تمبلتون - على سبيل المثال لا الحصر - على «نشر الأمل نحو التقدّم البشري، من خلال اكتشافات تاريخيّة»، وللتّأكيد، هي أهداف نبيلة، ولكنّها معياريّة.

يتمثّل الفرقُ بين الوصف والإلزام في مسألةِ نقاشٍ مفتوح، كما قام العلماءُ والفلاسفة والصحفيّون البارزون المجتمعون في مؤتمرٍ دولي بإجراء نقاشٍ مفتوح حول «العلم الجديد للأخلاق». كما ناقشوا هنا «ما إذا كان ينبغي النظرُ إلى العمل [العلمي] على أنّه مجرّد وصفي، أو ما إذا كان ينبغي أن يكون أيضًا أداةً لتقييم الأديان والأنظمة الأخلاقية، وتحديد أيّها أكثر شرعية»[39].

ففي الثقافة الشعبية، يتمّ تجاوزُ هذه الخطوط بشكلٍ فعّال. فعلى سبيل المثال: نشأتْ حركة علم النفس الإيجابيّ من العلوم الأخلاقيّة الجديدة؛ لتعزيز السّلع الأخلاقية «للإيجابية». يحظى الهدفُ الأخلاقي المتمثّل في تحسين السّعادة والرفاهية والازدهار واحترام الذّات على الاهتمام الأكبر، كما يقول مارتن سليجمان، «فهو قائمٌ على علم دقيق»[40].

ويتمثّل هدفُنا الأساسيّ في عدم الاستخفاف بأيّ من هؤلاء العلماء أو المؤسّسات ممّن يزوّدونهم ببرنامج العمل. وعلينا أنْ ندرك أنّ الخطاب إشكاليّ بطبيعته، ومقدّم من أشدّ مؤيديه. ومن السهل جدًّا أن نتخيل أنّ الأشخاص ذوي الخبرة الأقلّ في هذا الموضوع قد يكون لديهم انطباعٌ بأنّ النتائج العلمية تقدم إرشاداتٍ أخلاقيةً جوهرية. وفي المناطق الحَذِرة يتمّ الحفاظُ على الحدود بين الوصف والإلزام، ولكنها عادةً ما تكون غيرَ واضحة أثناءَ الممارسة العملية، هناك قابليّة معقولة للإنكار، ولكنّها ضئيلة على أقلّ تقدير.

الفصلُ السّابع
تحدياتٌ مُستعصية

لقدْ أعطى العلمُ الحديث رؤيةً ثاقبةً عن العناصر غير الأخلاقية غير القيّمة، وقدّم احتمالات توحي بالادّعاءات المتعلّقة بالتّجربة الإنسانية، ولكنّه لم يذكرْ أيّ أمثلة على الأساس التجريبي للأخلاق – لا شيء قريب من «الواجب ought" مِن "ما يكون is".

تناول الفصلان السّابقان، القائمان على أحدِ جوانب علم الأخلاق؛ حدودَ هذا البحث ضمن ممارسة العلم ذاته. ومع ذلك، اتّضح وجودُ مشكلات أيضًا في الجانب "الأخلاقي" من علم الأخلاق. وتتمثّل المشكلة الرّئيسية في كيفيّة فهْم الأخلاق لاسْتيفاء الأغراض العلميّة، وهذا سؤال صعبٌ ولا يمكن للعلم نفسه الإجابةُ عليه.

يجبُ أن يقوم علمُ الأخلاق الحقيقي، العلم القادر على التّمييز بين "الواجب" و"المفترض" والفصل في الاختلافات الأخلاقية؛ بمواجهة اثنين على الأقلّ من هذه التحديات المستعصية:

أوّلًا: يجب أنْ يقوم بمواجهة تحدّي التعريفات، أي يجب أن يوضّح أنّ الظاهرة التي يصفها في الحقيقة هي ظاهرةٌ أخلاقية، وليست مجرّد شيء غامض يتعلّق بالأخلاق، وإلّا سيواجه ادّعاءات قائلة بأنه لا يتناولُ القضايا الأخلاقيّة على الإطلاق، وبالتّالي، لن ينجح في توفير الإجماع الفكري اللازم لتطوير المعرفة العلمية.

ثانيًا: يجب أنْ يواجه تحدّي الإثبات. ولكي يتمكّن علمُ الأخلاق من حلّ الخلاف الأخلاقي، يجب أن يكونَ لديْه وسيلةٌ لإثبات حقيقةِ مزاعمه بشكلٍ كافٍ، ويجب أن يكونَ هذا الإثبات نوعًا من الإجراءات التّجريبية التي يمكن أن تغيّر عقول أولئك الذين لديهم التزامات أخلاقية مختلفة.

تحدّي التّعريف

يتطلّب العلمُ توافرَ الوضوح والإجْماع حول الظاهرة المعنيّة. فلم تكنْ لتشكّل الأحياء جزءًا كبيرًا من العلم إذا لم يتمكّن علماءُ الأحياء من الاتّفاق على الخلايا، ولم تكنْ لتشكّل الفيزياء جزءًا كبيرًا من العلم إذا لم يتمكّن الفيزيائيون من الاتّفاق على الخصائص التي تحدّد الضوء أو الجاذبية، ولم تكن لتشكل الكيمياء جزءًا كبيرًا من العلم إذا كان هناك خلافٌ دائم بين الكيميائيّين حول العناصر التي تشكل الجدول الدّوري.

وفي حالة الوصول إلى اتّفاق متبادل، فلنْ تكون العلومُ جيدة إذا فشلوا في تحديد موضوعات الدراسة بطرقٍ مُلائمة للظّاهرة التي يرغبون في فهْمها. ومِن الضروري كذلك لعلم الأخلاق أن يتمّ فهمه بطريقة تتناسبُ مع الواقع، وتصوغ مفهومَ الأخلاق والمُصطلحات الأخلاقيّة الأخرى بطريقة تصفُ حقيقتها عن كثبٍ وإنْ لم يكن بشكل كامل.

لنفترض، على سبيل المثال، أنّنا زعمنا أنّنا قادرون على تحديد الصواب والخطأ الأخلاقي من الناحية العلمية، فعليك الانتباهُ ساعتها إلى كيفيّة تحديد المصطلحات الأخلاقية الرئيسية. نعرّف "الإجراء الصّحيح من النّاحية الأخلاقية" بأنّه: "أيّ إجراء تمّ إجراؤه يوم الثلاثاء" والإجراء الخاطئ من الناحية الأخلاقية بأنّه "أيّ إجراء لم يتمّ القيام به يوم الثلاثاء". ويثبت هذا العلم ما إذا كان الفعل صحيحًا أم خاطئًا من النّاحية الأخلاقية، أو على الأقلّ وفقًا لنظريتنا. فنحن نكتشف فقط ما إذا كان الإجراء المقصودُ قد تمّ تنفيذُه يوم الثلاثاء أم لا؟، ونحصل على إجابتنا.

ولكنّك ستجد أنّ هذا النهج هو الأكثرُ اتّباعًا؛ نظرًا لأنّ نظريتنا لا تثبت أيّ شيء متعلق بالأخلاق. ويمكنُنا أن نوضّح ما إذا كانت بعضُ الإجراءات قد تمّ تنفيذُها يوم الثلاثاء أم لا، ولكن هذا لا يخبرنا شيئًا عن وضْعها الأخلاقي. وفي النهاية، لا يعتبر اتّخاذ الإجراء يوم الثلاثاء تعريفًا جيدًا للأخلاق، ليس فقط لأنّه يُمكننا تقديم حججٍ على عدم صلتِه بالأخلاق؛ بل لأنّ هذا التعريف بعيدُ كلّ البعد عما يعتبره معظمُ النّاس أخلاقًا؛ وبالتّالي، لا يمكن تعريفُه بالأخلاق. وبناءً عليه، لا يمكن توفيرُ الوضوح المفاهيمي والإجماع اللازم لعلم الأخلاق.

وبالطّبع، تعتبر نظرياتُ الأخلاق العلمية أكثرَ تطوّرًا. ومع ذلك، فإنّهم غالبًا ما يفشلون في مواجهة تحدّي التعريفات؛ لأنّ تعريفاتهم للمصطلحات الأخلاقية تتضمن عناصرَ دون صلة (مثل مجرد أهداف واقعية - كما سنناقش قريبًا) أو تستبعد الأشياء ذات الصّلة (مثل الحقوق أو الواجبات).

وقدْ يفشلون - أيضًا - عند استخدامِهم لمصطلحات أخلاقية محدّدة لا تتناسب مع السياق المقصود. إنّ مصطلحَ "الأخلاق" له عدّةُ معان مشروعة ذات آثارٍ هائلة على ما توضّحه لنا النظرية العلمية للأخلاق.

المعْنى اللُّغوي للأخلاق: الإلزاميّةُ والوصفيةُ والتحوطية

يمكنُنا مراعاة ثلاثةِ معانٍ مُختلفة "للأخلاق" وآثارها على النظريات العلمية للأخلاق.

أوّلًا: يمكن أنْ تعني "الأخلاق "عالم الصواب والخطأ، أو الجيد والسيّئ، سواء أكان ذلك مبنيًّا على قوانينَ أخلاقيةٍ أساسية، أو على قيمة أشياء معيّنة وحالات معينة. على سبيل المثال: هذا هو المعنى الذي نقصدُه عندما نقول: إنّ قتل الأبرياء من أجل المتْعة هو خطأ أخلاقي، أو أنّ العنصرية غير أخلاقية. فهذه الأخلاقُ تعتبر إلزامية، أي من المفترض أنْ تقوم بتوجيه العمل الإنساني بشكل مبرّر. هذه هي الأخلاقُ التي نصفها بأنّها "فعلية" أو "حقيقية" أو "إلزامية" أو "موثوقة".

ثانيًا: قد تعني "الأخلاق" ما يصنّفه الناس بالصّواب والخطأ فيما يتعلّق بالقواعد والممارسات الاجتماعية، كما تعني القواعد أو القرارات التي يعتقدُ بعضُ الناس بأنّها تقيد سلوكيات معينة، وتحثّ على أخرى. هذا هو المعنى الأخلاقي الذي نقصدُه عندما نتحدّث عن مدوّنة أخلاقية للمجتمع دون أن نتطرّق إلى ما إذا كانت قوانينُ المجتمع صحيحة أم خاطئة. وهذا هو المعنى الأخلاقي الذي تمّ التوصل إليه في أغلب الأبحاث العلمية التي تمّ إجراؤها حول الأخلاق[1]. وهنا يمكن أن نطلق عليها أخلاقًا وصفية.

ثالثًا: قدْ تعني "الأخلاق" شيئًا عمليًّا أو فعّالًا، وبهذا المعنى، يتعلّق الأمرُ بما يجبُ فعله، وما يجب الامتناعُ عنه، ولكنْ عندما يكون هذا المصطلحُ الإلزامي "ينبغي" غيرَ

أخلاقيّ بالمعنى السّائد والوصفي. وهناك نوعٌ آخر من المُصطلحات الإلزاميّة مثل "عليك أنْ تفعل كذا" وهذا النوعُ عمليّ، وليس أخلاقيًّا. ويُستخدَم هذا النوعُ عندما نقول عباراتٍ كالتّالي: "حسنًا، إذا كنت تريد الفوز في اليانصيب، فعليك شراءُ بعض التّذاكر". وفي هذه الحالات، لا نقول بأنّه يجب على كلّ شخصٍ شراءُ تذاكر اليانصيب؛ بل نقول: إذا كان هدفُ شخص ما هو الفوزَ في اليانصيب، فعليه شراءُ بعض تذاكر اليانصيبِ لتحقيق هذا الهدف، وأحيانًا ما يسمّى هذا النوعُ من المعياريّة بالأخلاق التحوطية.

تمتلئ الكتبُ الحديثة المتعلّقةُ بعلم الأخلاق بمزاعمَ مختلفةٍ حول الاسْتنتاجات التي توصّلت إليها اكتشافاتُ العلوم العصبيّة أو القصص التطوريّة فيما يتعلّق بالأخلاق. ولكنْ هل تخبرنا هذه الادّعاءاتُ بشيء جديد حولَ ما هو أخلاقيّ حقًّا؟ هل توضّح لنا ما يجب فعلُه، وما لا يجب فعلُه؟ أو ما هو الجيّد والسيّئ بصرف النّظر عمّا يعتقده الناس؟ أم أنّ هذه الادّعاءات تقتصرُ على وصْف ممارسات أو دوافع بشريّة معينة مُرتبطة بهذه الخاصيّة العصبية أو التّاريخ التطوري؟ أم أنّه لا يمكننا الإحساسُ بهذا الشّعور الأخلاقي دون وجودِ خلايا عصبيّة مسبّبة للألم؟ أي مِن هذه الأمور يؤدّي إلى اكتشاف الصواب والخطأ؟

يُمكننا هنا تخيُّل حالةٍ وهميّة، حيث نفترضُ عندما تريدُ معرفةَ أفضل طريقة لوضع ميزانية لدخلك وإدارة ديونك والاستثمار في المستقبل، فيمكنك قراءةُ بعض الكتب بعناوينَ واعدة، مثل "هومو ثريفتيكوس": "العلوم التّطورية لضبط الميزانية الشخصية وتحكيم قوة العقل على المال: العلوم العصبية والادخار". عندما تبدأ في قراءة الكتبِ باستمتاع، قبل أنْ يظهر أيّ قلق: هلْ يزداد لديك الإحساسُ بالإحباط والقلق حولَ ما إذا كانتْ هذه الكتب تستخدم البحثَ العلمي للتمويل الشّخصي للكشف عن أفضل السّبل التي يمكن اتّباعها لإدارةِ الأموال، أم تبيّن - فقط - كيف يقوم الناسُ بالتّفكير والشعور والتصرّف في جميع الأمور المتعلقة بأموالهم؟ وبما أنّك على درايةٍ تامّة بأنّ الكثير من الأمريكان عليهم الكثيرُ من الديون، لذا فأنت تشكّ في أنّ الناس الذين فشلوا في إدارةِ أموالهم قدْ يساعدونك في إدارةِ ميزانيتك. ويبدو أنّ الأساس العصبي لما يفعله الناسُ حقًّا لا يقدم سوى القليلِ من التّوجيه بشأن ما يجب عليك فعلُه. وينطبق ذلك أيضًا على الحياة الأخلاقية.

لكنْ تقتصر الكثيرُ من الدّراساتِ العلمية الحديثة المتعلّقة بالأخلاق على توضيح معنى الأخلاق قيْد المُناقشة. وعادةً ما يخلط أولئك الذين يُدافعون عن علمِ الأخلاق بين المعاني المختلفة للكلمة، كما لو أنّ هذه الاختلافات لم تكن موجودةً أو مهمّة.

فَعَلى سبيل المثال، لا يعترفُ "كريستوفر بوم" في كتابِه الذي يحظى باهتمامٍ كبير "أصول الأخلاق: تطور الفضيلة والإيثار والعار" بأنّ هناك فرقًا بين المعاني الوصفية والإلزامية للأخلاق، وهذا الأمر مهمّ لأنّه يدّعي بأنّه يقدّم نظرية لتطوير المعنى الأخلاقي مستندًا في ذلك إلى القصة القديمة لآدم وحواء، وظهور البشرية. وتعتبر أفكارُ المسئولية الأخلاقية والضّمير في قصة آدم وحواء إلزامية إلى حدّ كبير.

وبالنّسبة لبقية الكتاب، يستخدم بوم المعنى الوصْفي مؤكّدًا أهميته في إخبارنا أيّ شيء عن المعنى الإلزامي للأخلاق[2]؛ حيث دونَ إدراكٍ تامّ للفرق بين معاني الأخلاق، يفترض القراءُ أنّ نظرية بوهم تدور حول الأخلاق الإلزامية - أخلاق تهتمّ بالصّواب والخطأ، وكيف يجب أن نكون، وكيف ينبغي أن نتصرّف.

الانتقالُ بيْن "الواجب" و"الكائن"

حجّة من علمِ الأعْصاب

انظر - أيضًا - في كتاب "باتريسيا تشيرتشلاند" المؤثّر بعنوان: الثّقة في الدماغ: ما الذي يخبرنا به علم الأعصاب عن الأخلاق[1]؛ حيث يتّضح لنا أنّ "تشيرشلاند" تقوم باستخدام البحوث التجريبية لإلقاء الضوء على الأخلاق الإلزامية الحقيقية. وفي بداية هذا الكتاب، تصف "باتريسيا" كيفيةَ اعتقادها بأنّ الفلسفة ليس لديْها ما تقدّمه للإجابة على الأسئلةِ الفلسفية مثل: "ما هو العدل؟ كيف نعرفه؟".

وقد وجدت أنّ أرسطو وهيوم وداروين كانوا على صوابٍ في أنّ البشر اجتماعيون بطبيعتهم، "دون الاستدلال بأيّ بياناتٍ حقيقية ذات صلةٍ من علم الأحياء التّطوري،

---

(1) يكتسب كتابُ Braintrust مكانةً خاصّة في النظرة المادية للأخلاق منذ ظهوره في 2012م؛ نظرًا لتخصّص المؤلفة في فلسفة علم الأعصاب neurophilosophy، حيث تبني تصوّرَها كغيرها من الماديّين على تمركز الأخلاق في المخ وتطوّرها معه عبر الزمن حسب الحاجة والظروف(س).

وعلم الأعصاب، وعلم الوراثة، ولكني لم أستطعْ معرفة كيفية ربط الأفكار المتعلقة "بطبيعتنا" الصعبة والسريعة"[3].

ولكنْ بالاعتمادِ على مجالات الدّراسة المعنيّة واستخدام "إطار عمل فلسفي يتوافق مع هذه البيانات، يمكننا الردّ على السّؤال القائل: مِن أين تأتي القيم"؟[4] وإضافة إلى ذلك، تقول "باتريسيا": إنّ هدفَها يتمثّل في "تحديد الصّحيح بالنسبة لطبيعتِنا الاجتماعية، وما ينطوي على ذلك فيما يتعلق بالنهج العصبي للسلوك الأخلاقي"[5]. وسيكونُ ذلك مفيدًا لأنّ "الفهم الجيد لما يجعل البشر والحيوانات الأخرى اجتماعيّين، ويجعلنا نهتمّ بالآخرين قد يؤدّي إلى فهْم كيفية التعامل مع المشكلات الاجتماعية"[6].

وهكذا يتمّ تركُ الانطباع الأخير للقارئ بأنّ الفلسفة لا تستطيع الإجابةَ على الأسئلة الأخلاقية الكبيرة، ولكنّ العلمَ يستطيع؛ لذا، تعتزمُ "تشيرشلاند" المساهمةَ في الإجابة على هذه الأسئلة، ويبدو أنّها تستخدم مُصطلحات أخلاقية بالمعنى الحقيقي والوصفي، ولكنّ القراءةَ الدقيقة تبين الفرق بينهما.

أوّلًا: لاحظ التحوّل، تبدأ تشيرشلاند بالأسئلةِ الأخلاقية بالمعنى الإلزامي أو السائد: "ما هو العدل؟". نظرًا لأنّ الفلسفة لا يمكن أن تساعدها في الإجابةِ على هذه الأسئلة؛ فقدْ شعرت أنّها بحاجةٍ إلى بيانات "صعبة وسَريعة"؛ لذا، فقدِ الْتفتت إلى العلوم التي تقدّم لها بياناتٍ حوْل "النّهج العصبي للسلوك الأخلاقي" ممّا يساعدُها على معرفة "مِن أين تأتي القيم".

وتعتقدُ تشرشلاند أنّ فحصَ دِماغ الإنسان يكشفُ عن الطّبيعة الكيميائية العصبية لبعض الدوافع التي تسفرُ عنِ السّلوكيات الاجتماعية. وتصفُ تشرشلاند هذه الدوافعَ بأنّها "قيم"، وبالتالي، يمكننا أن نتعرّف على الأفضل لاتّباعه، مع مراعاة هذه القيم:

"يتّضح أنّ القيم تتمثّل في الرعاية، والاهتمام برفاهية الذّات والذرية والزملاء والأقارب وغيرهم، وتشكيل التّفكير الاجتماعي حولَ العديد من القضايا، نذكرُ منها على سبيل المثال لا الحصر: تسوية النزاعات، والحفاظ على السّلام، وأوجه الدّفاع والتجارة، وتوزيع الموارد، والعديد من الجوانب الأخرى للحياة الاجتماعية بكلّ ثرائها الواسع.

ولا تقيد هذه القيمُ وأسسها المادية إجراءاتِ تسويةِ المشكلات الاجتماعية فقط، بل تعدّ بمثابة حقائقَ تؤكّد أهمية الإجراءاتِ اللّازمة لاكتشاف الواجب فعلُه؛ فهي حقائقُ متمثّلة في أهمية أطفالنا وأهميّة رفاهيتهم بالنّسبة إلينا واهتمامنا بمجتمعنا. وبالنّسبة لهذه القيم، تعتبر بعضُ الحلول للمشاكل الاجتماعية أفضلَ من غيرها. وفي الواقع، يمكن التفاوضُ بشأن قرارات السياسة العملية"[7].

كيف يُمكننا التعرّفُ على العدل والإنْصاف من خلال النّهج العصبي للسلوك الأخلاقي أو بمعرفة مصادر القيم؟

مِن الصّعب معرفة ذلك؛ حيث تتعلّق البيانات "الصّعبة والسريعة" التي تسعى تشرشلاند إلى الحصول عليها بالأخلاق، ولكنْ هل هذه البيانات سلّطت الضوءَ على الأخلاق الإلزامية - الواجب علينا فعله - أم تراها تُخبرنا شيئًا وصفيًّا عنِ الآلية التي تدعَم قدرتنا على التّفكير والعمل واتّباع الأحكام الأخلاقية؟

تعرضُ تشيرشلاند القليلَ من مساعدتها في فهْم العلاقة التي يفترض أن تكون بين النتائج العلمية الصعبة التي تصفها، والأسئلة الأخلاقية التي كانت سببًا في إجراء الأبحاث بشكل عام.

وهناك التباسٌ آخر: حيث تدّعي تشيرشلاند صراحةً أنّ الأخلاق حقيقية قائلة: "إنّها حقيقية بقدر ما يمكن أنْ تكون". "تعتبر بعضُ الممارسات الاجتماعية أفضلَ مِن غيرها، وبعض المؤسّسات أسوأ من غيرها، ويمكنُ إجراءُ تقييمات حقيقية بناءً على جودة أو سوءِ توفيرها لرفاهية الإنسان"[8].

وفي البداية، يبدو الأمرُ كما لو أنّها تشير إلى فهْمٍ إلزاميّ للأخلاق. وفي الوقت ذاته، تدّعي تشيرشلاند أنّ الأخلاقَ جزءٌ لا يتجزّأ من السّلوك الاجتماعي الإنساني: "يبدو أنّ السّلوكَ الاجتماعي والسلوك الأخلاقي جزءٌ لا يتجزّأ من بعضهم البعض، حيث تنطوي تلك الأفعالُ التي نعتبرها "أخلاقية" على نتائجَ أكثر خطورة من مجرّد الأفعال الاجتماعية، مثل تقديم هديّة لأمّ جديدة"[9].

والسّؤالُ يكمنُ - إذًا - في مزايا القواعد العامّة والقواعد الاجتماعية عن القواعد الأخلاقية؟ ما الذي يميز الأخلاقَ التحوطية عن الأخلاق الإلزامية؟ تجدُ تشرشلاند الفرقَ في "جدية" العناصر التي نطلق عليها "أخلاقية"[10].

ولكنْ ما هذه الجديّةُ التي تجعل بعضَ الأعمال الاجتماعية أخلاقية؟

لم تقمْ تشرشلاند بتحديدها، فكيف يُمكننا - إذًا - معرفةُ ما إذا كانت تتحدّث عن الأخلاق الحقيقية - عالم الصّواب والخطأ والجيد والسيئ - أم عنِ الأخلاق الوصفية أو التحوطية؟ وعلى الرّغم من تأكيدها على أنّها تتحدّث عن الأخلاق الحقيقيّة، إلّا أنّ تفسيرها لما تراه أخلاقيًّا يتملّص من السؤال تمامًا.

ويعتبرُ هذا التهرّبُ غيرَ مفيدٍ ومُضلّل، حتّى وإن كانت تشرشلاند قد أوضحت بشكل مباشر المعنى الأخلاقي الذي كانت تتحدّث عنه؛ فستظلّ روايتها تواجه صعوباتٍ خطيرة، وللتأكّد من ذلك، تذكر قولها: "إنّ الإجراءات الاجتماعية "الجادّة" هي الإجراءات الأخلاقية "الحقيقية".

وسواء أدّتْ هذه الجديّةُ إلى جعل الإجراءاتِ صحيحةً من الناحية الأخلاقية أم لا، فهي تعتبر من إحدى الطّرق غير الأخلاقية المستخدَمَة للتّمييز بين الأفعال الأخلاقية وبين غيرها. وإذا كانت تعني الأولى، أي أنّ الأفعال الأخلاقية إلزامية؛ ففي هذه الحالة لا يتّضح المعنى الأخلاقي، وكيف يمكن أن يؤدّي الوجودُ العارض للمواد، الكيمياء العصبية، إلى إيجادِ مشاعرَ أو أحكامٍ توجيهية مشروعة.

وكيف يفسّر إفراز مادّة "الدوبامين(1)" و"السيروتونين(2)" حكمًا صحيحًا عن

---

(1) تشتهر مادةُ الدّوبامين Dopamine التي يفرزها المخّ بوصف (هرمون السعادة) بين العوام، على الرغم من أنّ مهمّته علميًّا تتمثل في التّحفيز لتحقيق أهدافٍ أو رغبات معينة، ممّا يجعل إفرازه يدفع الشخصَ لتحقيقها، وهو ما يسبّب الراحة النفسية في حالة الإنجاز(س).

(2) توصف مادّةُ السيروتونين Serotonin هي الأخرى بـ (هرمون السعادة) كذلك، حيث يرتبط إفرازُه بالحالة النفسية للإنسان (لوحظ أنّ المُصابين بالاكتئاب لديْهم إفرازات أقلّ، أو نقص فيها) ممّا جعل أدوية الاكتئاب الحديثة تركز على كيفية زيادته، كذلك يرتبط إفرازه بالحركة والرياضة لأنّه فيهما يتخلّص الجسم من الإجهاد، ويعيدُ توازن مستويات الهرمونات في الدّم، ومنها السيروتونين(س).

الأخلاق؟ ولكن إذا كانت تعني الثّانية - فإنّ "الجديّة" التي تجعل بعضَ الأفعال الاجتماعية أخلاقيةً لا تمنحُ وصفًا حقيقيًّا للتوجيه العملي - فهي لم تعدْ تتناول الأسئلةَ الأخلاقية الحقيقية التي ادّعت في الأصل أنّها تتبعها.

وعلى الصّعيد الآخر، كانت تشرشلاند ستقومُ بصياغةِ نظرية حول المكونات الكيميائية العصبية لحكمنا الأخلاقي دونَ أنْ تخبرنا بأيّ شيء عنِ ارتباط هذه المكوّنات بوعْينا وتقديرنا للأخلاق.

وفي النّهاية، يمكنُ لتشرشلاند أنْ تؤكّد أنّ القيمَ هي الأشياء التي يهتمّ بها البشر فقط. ونظرًا لأننا نهتمّ بأشياءَ معيّنة، فهناك حقائقُ حول المسار الأفضل المُمكن اتّباعه لتحقيق هذه الأشياء أو تعزيزها. وقد اتّضح أنّ المعنى الأخلاقي الذي تعتقدُ تشرشلاند أنّ العلم يؤكّد عليه يتطرّق إلى ما أطلقنا عليه "التحوطي" - المرتبط بما نرغب فيه - وليس بالأخلاق التي تدّعي بأنّها تبيّن لنا كيف نعيش.

حالةُ الإيثار

يمكنُك اعتبار المثالِ المطْروح على الإيثار كمثالٍ حقيقيّ آخر على تحدّي التعريفات. يقول عالم الأحياء "ديفيد سلون ويلسون" في أحد الكتبِ الحديثة: إنّ العلم يمكن أنْ يثبت وجودَ الإيثار. وإذا كان هذا الادّعاء المثيرُ للاهتمام يعتمدُ بشكلٍ كليّ على كيفية تعريف ويلسون للإيثار، فقد بدأ بدايةً واعدة، حيث بدأ كتابه بتعريف الإيثار بأنّه: "اهتمامٌ برفاهية الآخرين باعتباره غايةً في حدّ ذاته"[11].

ويعتبرُ تعريفُ الإيثار الأقرب إلى الحقلِ الإلزامي مع مراعاة أمور أخرى، مثل حُسن النية ومخاوف الكانطية[1] المتعلّقة بالبشر، واعتبارها غايات في حدّ ذاتها. وإذا استطاع "ويلسون" أن يقدّم حجّةً علمية على وجود هذا النّوع من الإيثار؛ فسوف يعدّ ذلك بمثابة تقدّمٍ كبير.

(1) نسبة إلى الفيلسوف الألماني الشّهير إيمانويل كانط Immanuel Kant والذي عاش في القرن الثامن عشر، ويعدّ من أواخر فلاسفة عصر التّنوير في أوروبا، خاصّة أفكاره في نظرية المعرفة(س).

ولكنْ هناك مَعْنيان مُختلفان للإيثار، حيث يلعب كلّ منهما دورَه فيما يتعلّق بالحجّة الواجبة - أحدهما ذو معنًى إلزاميّ، والآخر ذو معنًى وصفي؛ أحدهما متعلّق بالجانب الأخلاقي، والآخر بالجانب البيولوجي. وفي علم الأحياء، الإيثارُ يعني أنّ أحد الكائنات الحيّة يزيد الفرصة الإنجابية لكائن آخر على حسابه الخاصّ، ويتعارضُ هذا المعنى مع الفهْم الأخلاقي للإيثار المتمثّل في عمل أحدِهم بنيّة نفع غيره، دون إعطاءِ اهتمامٍ للتّكلفة التي يتكبّدها[12]. ولسوء الحظ، تجنّب "ويلسون" المفاهيم الأخلاقية للإيثار لصالح تعريفٍ سلوكيّ تجريبي. وبالقربِ مِن نهاية الكتاب جعل "ويلسون" هذا التعريفَ واضحًا وصريحًا:

"الإيثارُ موجودٌ بالفعل. فإذا كنّا نعني بالإيثار الصفاتِ التي تنشأ عندَ إفادة مجموعات كاملة على الرغم من كوْنِها غير ملائمة لها، فإنّ الإيثار موجودٌ بلا شكّ، ويُطبّق على التّنظيم الوظيفي الذي يتمّ على مستوى المجموعةِ كما نراه في الطبيعة"[13].

يأخذُنا هذا القولُ بعيدًا عن أيّ تعريفٍ إلزامي مُعْترف به للإيثار. ويعدّ "ويلسون" على دراية تامّة بذلك، ولكنّه لا يقوم بإعطاءِ الانتباه اللازم. وكتابه، كما يجادل ويلسون:

"قد انتقد بعض الطرق التي يُدرّس بها الإيثار عادة. غالبًا ما يتمّ تعريفُ الإيثار على أنه دافع نفسي معيّن، ممّا يؤدّي إلى سلوكياتٍ يجب تمييزُها عن الدوافع الأخرى. وبمجرّد أن يتوقّف وجود الإيثار على التّمييز بين الدوافع، يصبح من الصّعب دراسته؛ لأنّ الدّوافع أقلّ وضوحًا من الأفعال. ولكنْ إلى الحدّ الذي تؤدّي فيه الدوافعُ النفسية المختلفة إلى الأفعال ذاتِها، يجب ألّا نهتمّ كثيرًا بالتّمييز بينهم، بل علينا تركيز اهتمامِنا على الدّفع نقدًا أو بشيك. وليس مِن الصواب اعتبارُ الإيثارِ دافعًا نفسيًّا عند وجود دوافع مماثلة"[14].

لذا يدّعي "ويلسون" أنّ إثبات التّعريف البيولوجي السلوكي للإيثار هو المهمّ حقًّا. وكما قال "ويلسون"، "لا يهمّ ما إذا كان يتمّ الدّفع له نقدًا أو بشيك".

ولكنّ هذا الأمر غيرُ واضحٍ على الإطلاق. هل تهتمّ فقط بأنّ زوجتك تتصرّف (كما لو) أنّها تحبّك؟ تجاملك دائمًا، و(يبدو) أنّها تستمتع بالمحادثة معك؟ وتقوم بواجباته من الأعمال المنزلية؟ وتساهم في دخْل الأسرة؟ كما تقول الأشياء التي ينبغي أنْ تقولها الزوجة المحبّة؟ ويبدو أنّها تنجذب إليك، وتتذكر عيدَ ميلادِك؟ ماذا لو اكتشفتَ أنّه

تفعل كلّ هذه الأشياء دون أن تشعر بأيّ شيء تجاهك؟ أو ما هو أسوأ، أنها تفعلُ كلّ هذه الأشياء بينما تكرهُك سرًّا!؟ هل يمكن أنْ يفترض ويلسون جديّةَ هذا الوضع طالما أنها تفعل كلّ الأشياء التي يمكن فعلُها إذا كانت تحبّ حقًّا؟ إذًا فإنّ الدوافع والنوايا والرغبات الأساسية لا صلة لها بالموضوع؟ فمِن الصّعب أن نتخيّل أنّه غير مهتمّ بدوافع زوجته ونواياها. ستكون هذه العلاقة كالعلاقة الوظيفيّة التي لا يعتريها الحبّ نظرًا لأنّها تفتقدُ إلى العنصر الأساسي الذي يجعل الأفعالَ إيثارية حقًّا.

يؤدّي تعريفُ ويلسون للمُصطلح الأخلاقي الرئيسي المستخدم في دراسته إلى جعلِ روايته غيرَ متّسقة، وربّما لا علاقة لها بعلم الإيثار. وتعتبر هذه هي النتائجُ الشائعة للأقوال العلمية المتعلقة بتحدّي التعريفات.

تعريفاتٌ ملائمةٌ للفضائل

تذكر مِن الفصل الخامس الحجّة "الموقفية" من علم النفس الاجتماعي التي تدّعي أنّها تقوض نظريات الفضيلة الأخلاقية. تشير الأدلةُ المزعومة إلى أنّ الناس لا يتصرّفون عادةً بسمات شخصية فاضلة مستقرّة. تتمثّل المشكلة الرئيسية للحالة التّجريبية المتعلّقة بنظريةِ الفضيلة في إيجاد التّعريف المقترح لسمات الشّخصية في العمل[15]؛ لأنّه ليس من الواضح - على الإطلاق - أنّ سمات الشخصية بسيطة كما يرى مؤيّدو هذه الدراسات.

وكما أوضحَ "جوبال سرينيفاسان،" لا تعتبر السّماتُ الشخصية مجرّدَ أفعال تثبت وجودَ عاملٍ ما أو عدم وجودِه[16]. بل هناك سببٌ آخر للاعتقادِ بأنّ السّمة الشخصية بمثابة ميلٍ "متعدّد المسارات"، ويعني امتلاكُ المرء لها أنّ لديه القدرةَ على التصرّف بالطريقة المعنيّة، ولكنّه - أيضًا - قلقٌ إزاءَ عدم القدرة على التصرّف وفق هذا الميل[1].

---

(1) كما أشرتُ في أوّل الكتاب إلى صعوبةِ موضوع الأخلاق (بل استحالة البتّ فيها) بالنسبة للعلم المادي، كون الإنسان ليس روبوتًا أو ماكينةً جبرية الاستجابة أو التصرّف تجاه العواملِ الكثيرة المختلفة والمتداخلة، بل يمتلك حرية الإرادة في كلّ لحظة يحياها، وكلّ موقف يمرّ به، طالما كان وعيُه سليمًا، يملك حرية الفعل أو الترك، وحتّى في حالة جبره على أفعال معينة فيبقى له توجهه الخاص في داخلة نفسه لا يطّلع عليه أحد، وهذا ما يجعل من حاكميّةِ الخالق في الدّين، واطّلاعه على السّرائر قيمةً عُليا لا نجدها في أيٍّ من عالمنا(س).

فعَلَى سبيل المثال، فإنّ الحقيقة المجرّدة القائلة بأنّ شخصًا ما يقول كذبًا؛ لا تشير في حدّ ذاتها إلى أنّ ذلك يتعارض مع امتلاكِه لفضيلة الصدق (كما افترضت بعضُ الدّراسات)[17]. وعلى الرغم من أنّه قد حكمَ على هذا الكذب بأنّه خطأ، فقد كان مِن الأفضل له فعلُ ذلك بدلًا من الوشاية بزميله.

وفي هذه الحالة، قد نقومُ بتصنيف هذا الشّخص على أنّه يتصرّف بطريقةٍ تتّفق مع فضيلة الصدق على الرّغم من أنّه قد لا يكون يقولُ الحقيقة هذه المرّة. وكما يقول سرينيفاسان، فإنّ هذا النوع من "الكذب لن يكون مقياسًا سلوكيًّا جيدًا للأمانة، إلّا إذا أردْنا تحديد نموذج الصّدق كشخص يتصرّف "بأمانة "حتى عندما تقف الأسبابُ ضدّه"[18].

وبالنّظر إلى أنّ هذا التّعريف المبسّط لسماتِ الشّخصية غالبًا ما يتمّ إدراجه في هذه الدراسات النفسية الاجتماعية؛ إلّا أنّ هذه الدراسات لا توضّح لنا السببَ وراء وجود هذه السّمات أو انتشارها. يتمثل الخطأ هنا في "تعريف" المشكلة أو المأزق. تبدو جميعُ العلوم الفعليّة المستخدمة هنا مشروعة. لم يُظهر الناس تصرّفاتٍ معيّنةً في الدراسات التجريبية. وتنشأ المشكلةُ عند اختيار المفهوم الصحيح لسمات الشخصية وإثباته بالبيانات.

تمّ التوصّل إلى العواقب المُحتملة للنظرية الأخلاقية من تلك الدّراسات المعنية. فعلى سبيل المثال، إذا كان المرءُ يحمل نسخةً من نظريةِ الفضيلة التي تنصّ على أنّ سمات الشخصية بسيطة كما هو مفترض في (التّفسير ذي الصّلة) للدّراسات؛ فإنّ الدّراسات توفر دليلًا تجريبيًّا على أنّ الصّفات المرجوّة نادرة تمامًا. وهذا الأمرُ من شأنه أن يتوصّل إلى نتائج المستوى الثالث، على الأقلّ فيما يتعلّق بالأخلاق.

التّعريفُ والتّحديد Specificity

تعتبرُ الأسئلةُ المتعلقة بالطريقة والقياس ذاتَ أهميّة بالغةٍ في مجالات العلوم، لكنْ لا صلة لها بالموضوع إذا لم يتمكّن الباحثون من تحديدِ هدفِ البحث بوضوح، وبطريقةٍ موثوقة ومتّسقة ومقنعة.

يعتبرُ الوضوحُ المفاهيمي ضروريًّا، ولكنّه غالبًا ما يكون مفقودًا في العلوم الأخلاقية الجديدة. وفي لعبة الخداعِ التي تساعد على التّوصل إلى النتائج المرجوّة، غالبًا ما تقدّم

المنح الدراسية نفسها على أنها تتناول مسائلَ الأخلاق الإلزامية ولكنْ بطريقة مُخادعة حيث تضعُ تعريفات وصفيّةً وتحوطيّة للأخلاق بطرق مُختلفة تجمع بين معاني المصطلح. وبناءً عليه، تختفي الاستنتاجاتُ الإلزامية الموعودة بطريقة ما.

يؤدّي غيابُ الوضوح المفاهيمي إلى وجود مشكلةٍ أساسية أخرى، حيث يدورُ حول الواقع الأخلاقي ويقوم باسْتيفاء أغراضٍ علمية. ودائمًا ما يهدُف علمُ الأخلاق إلى توضيح المبادئ الأخلاقية المشتركة عالميًّا. وتتمثّل هذه المبادئ في عموميّات أخلاقية تشكّل الأفكارَ التّجريدية الأخلاقية الفلسفية. تعتبر الأدلة المُسْتخدمة لمواجهةِ هذا الواقع الأخلاقي واسعةَ النّطاق، سواء كانت مقتبسة من بيانات الكيمياء العصبية أو السجلّ التطوري أو استطلاعات الرأي العام.

ويعتبرُ هذا الأمرُ جيدًا إلى حدّ ما، لكنّه يمسّ الواقع الأخلاقي، كما هو مبيّن في حياة الأفراد والجماعات والمُجتمعات والأمم. وعلى الرّغم من إمكانية التحدّث عن المبادئ الأخلاقية العالمية، فإن كلّ ما يتعلق بالأخلاق يتوفّر في مجموعةٍ من التّقاليد الأخلاقية المعقدة والمتناقضة والقصص والأمثال، وقد ازداد الأمرُ تعقيدًا بسبب العرق والجنس والمنطقة والاقتصاد السياسي والتاريخ. ينشأ هذا التّعقيد التجريبي عن الفضول المتعلّق بالعلوم الأخلاقيّة الجديدة. ويبدو أنّ أفضلَ طريقةٍ لمواجهة هذا الاختلاف التجريبي هي التجاهلُ التّام.

يتعذّر على أيّ تحقيقاتٍ فكريّة تتغاضى عنِ الخصوصية التجريبية استيفاءُ متطلبات العلم الأولية. وبدون استخدام الطريقة الاستقرائية من خلال التعقيد التجريبي لا يتّضح أنّ المفهوم الأخلاقي المستخدم في أي دراساتٍ معنيّة يتشابه مع المفهومِ الأخلاقي المطبّق في الحياة الفردية والاجتماعية. قد تؤدي هذه الاسْتفسارات إلى إيجادِ عموميّات غامضة وتكهّنات واسعة بعيدًا عن الاستنتاجات الراسخة في الدقة العلميّة.

يعتبر تحدّي التعريفات تحدّيًا كبيرًا، ولكنْ توجد تحديات غيره.

تحدّي الإثبات

في بدايةِ السّعي نحو إيجادِ أساسٍ علميّ للأخلاق، اعتقدَ هوغو غروتيوس أنّ افتراض الحقوق قد يساعد على وضْعِ أساسٍ أخلاقي للقوانين التي "تعتقد أنّها واضحة عند اتّباع نفس الطريقة التي نستخدمها في تصوّر الأشياء بحواسنا الخارجية"[19].

تتمثّل المشكلةُ الرّئيسية في أنّ هذه الحقوق - إنْ وجدَت - تعتبر غيرَ واضحة كما يعتقدُ هوغو غروتيوس. يوضّح جوشوا غرين المشكلةَ على النحو التالي:

(تعتبر "الحقوق" بمثابة حريةٍ فكرية، أو ورقة رابحة، تواجه الأدلّة غير ذي صلة. وبغضّ النظر عما تشعر به أنتَ وزملاؤك، فيمكنك دائمًا افتراضُ وجود حقّ يتوافق مع مشاعرك. وتعتبر الحقوق والواجبات بمثابة أسلحةٍ أخلاقية حديثة تتيح لنا إمكانيةَ التّعبير عن مشاعرنا كحقائق غير قابلة للتفاوض. ومن خلال التمسّك بهذه الحقوق، فإنّنا نعفي أنفسَنا من العمل الشاقّ المتمثّل في تقديم مبررات حقيقية لا تتطلب التّساؤل عمّا نريده. وفي الوقت الحالي، لا يوجد لدينا أيّ طريقة لا تؤدّي إلى التساؤل عمّن لديه أيّ حقوق)[20].

وباختصار، لا يمكن البرهنةُ على الحقوق إن وجدت.

لا تتمثّل المشكلةُ في عدم ارتباط الحقوق بالأخلاق، أو عدم توضيحها لها؛ بل في عدم إمكانية إثباتها تجريبيًّا بقدْر ما يتمّ توضيح الأخلاق للحقوق المعنيّة. قد لا تعدّ هذه مشكلة بالنسبة لأغلبنا ولمعظم النّظريات الأخلاقية. ومع ذلك، فهي مشكلة بالنسبة لأيّ نظرية أخلاقية تهدف مزاعمها المتعلقة بالأخلاق إلى أن تكون مُلاحظة أو مُثبتة تجريبيًّا.

هذا هو تحدّي الإثبات: ولكي تكون النظريةُ الأخلاقية علميّة؛ يجبُ ربطُ مزاعمها بحقيقة ملحوظة لإثبات صحّة طبيعة الأخلاق. وبشكل أكثر وضوحًا، يجب أن يكون علمُ الأخلاق قادرًا على استخدام الإثبات التّجريبي في التّأكيد على صحّة مزاعمه المتعلقة بالأخلاق.

يعتبر علماءُ الأخلاق الجدّد مولعينَ بتقديم أمثلةٍ قائلة بأنّ العلوم قد أكّدت (أو يمكن أن تؤكد) على حقيقة أو بطلان بعض المزاعم الأخلاقية. ويفضّل استخدام التّشبيه الصحي أو الطبي. وقد كتب مايكل شارمر، مؤلّف كتاب القوس الأخلاقي: كيف يقود العلوم الإنسانية نحو الحقيقة والعدالة والحرية[21]، ما يلي:

"مِن الناحية التاريخية، كنّا نستعين بالعلم - أيضًا - لتحديد القيم الأخلاقية باعتباره أفضل طريقة لوضع النّظام السياسي والاقتصادي والقانوني، وتأسيس المجتمع المدني، بالضّبط كما استعانَ به الأطباء في تطويرِ العلوم الطبيّة. وقد عمل علماءُ الأوبئة على وضْع علم أفضل للصّحة العامّة. إذا كنت توافق على ضرورةِ منع وفاة ملايين الناس بسبب الحمّى الصفراء والجدري وغيرها من الأمراض التي تنتشر في جسم الإنسان؛ فهذا يعني أنّك توافق على وجوب القضاء على تلك الأمراض (أمراض مثل الحمى الصفراء والجدري إلى تؤدّي وفاة الناس) من خلال التّطعيمات وغيرها من التقنيات الطبية وتقنيات الصحة العامّة"[22].

وبالتّالي يتّضح - كما يعتقد مايكل شارمر - كيف يمكن للعلم تحديدُ القيم الأخلاقية.

ومع ذلك، لا تُبيّن أقوالُ مايكل شارمر أنّ العلم يمكن أنْ يحدّد القيم الأخلاقية أو يؤكد عليها. يبين العلم طريقة معيّنة تجعل الأفعال غير أخلاقية، فإذا وجدت، يمكنك القول على هذا الفعل غير أخلاقي. وقد يعتبر ذلك بمثابة إثبات إذا كان الافتراض الأوّل واضحًا؛ وهو أنّ هناك طريقة معينة تجعل الفعل غير أخلاقي، لكنّه ليس كذلك أو على الأقلّ لا يمكن لأحدٍ إثبات الحالة دون اتّباع الطريقة المعنية. وبمعنى آخر، يجب أن تبيّن أقوالُ شارمر أنّ القيم التي يدّعيها يمكن إثباتُها علميًّا.

وحاليًا، لا يوجد ما يمنع من اتّباع الاستدلال المنطقي كما يفعل شارمر. إذا كنت تعتقد أنّ امتلاك خاصية معيّنة قد يجعل الشيء إمّا جيدًا أو سيّئًا، كأنْ تكون سرعة السيارة

سببًا يجعلها جيدة أو أكل الكلب لوسائد أريكة سببًا يجعله سيئًا، ففي هذه الحالة يمكنك الاستنتاجُ من سرعة السيارة والنظام الغذائي لبعض الكلاب ما إذا كانت جيّدة أم سيئة. أمّا إذا لم يتّفق أحدٌ معك على السّيارات السريعة أو الكلاب الآكلة لوسائد الأريكة، ففي هذه الحالة لا يمكنك إقناعُ أحدٍ ما إذا كانت جيدة أو سيئة فقط بالإشارة إلى أنّ السيارة سريعة، أو إلى أنّ الكلب قد أكل وسائل الأريكة.

قدْ يكون لهذه الطريقة قيمةٌ إثباتيّة بالنسبة لأولئك الذين يشاركون افتراضاتِ القيمة دون أولئك الذين لا يفعلون. إنّها توفّر اتّفاقًا قائمًا على البرهنة.

يقوم "سام هاريس" باتّباع الاستدلال المنطقي كذلك، ولكنّه يعتبر أكثر حذرًا من شارمر نظرًا لأنه يدرك أن بعضَ الخصائص الملحوظة مرتبطةٌ بقيمٍ أخلاقية معينة. وقد صرّح هاريس قائلًا:

"مِن الناحية العلميّة، لا يمكن للعلم أنْ يخبرنا السببَ وراء وجوب الاهتمام بالصحة. ولكن بمجرد أن نقرّ بأنّ الصّحة هي الشّاغل الرئيسي للطّب، ففي هذه الحالة يمكننا مراعاتُها وتعزيزها من خلال الاستعانة بالعلم. أعتقدُ أنّ اهتمامنا بالرفاهية أقلّ حاجةً إلى التبرير من اهتمامنا بالصّحة. وبمجرد أن نبدأ في التفكير بجديّة في رفاهية الإنسان، سنجد أنّ العلم يمكنه الإجابة على أسئلة محدّدةٍ حول الأخلاق والقيم الإنسانية"[23].

وقد قام هاريس بتقديم افتراضيْن؛ يتمثّل الافتراضُ الأوّل في أنّ الرفاهية خيرٌ أخلاقي، والافتراض الثاني في إمكانية تحديد الخصائص الملحوظة للرفاهية، ولكنّه لم يَرَ أنّ ذلك قد يمثل مشكلة للجانب العلمي لأقواله.

وفي النّهاية، استنتج هاريس أنّنا نقوم بافتراضاتٍ شبيهة في الطب، ولكنْ ندرك جميعًا بأنّه مازال علمًا. لا يزال هاريس غيرَ مُدْرك أنّ هذه الافتراضات نافية لادّعائه القائل بأنّ العلم يمكن أن يحدد القيم الأخلاقية. ولجعلِ المشكلة أكثرَ وضوحًا؛ يُمكنك المقارنة بين أقوال هاريس وبيْن الأقوال التي تحمل نفسَ المنطق والبنية.

- لا يمكن للعلم أنْ يبيّن لنا السببَ وراء أهمية استعباد الأفارقة. ولكنْ بمجرّد أن نقرّ بأنّ العبودية هي الشّاغلُ الرّئيسي للعلوم الاجتماعية، ففي هذه الحالة يمكننا دراستها وتعزيزها من خلال العلم. وأعتقد أيضًا أنّ اهتمامنا بالعبودية أقلّ حاجة إلى التبرير من اهتمامنا بالصحة. وبمجرّد أن نبدأ في التفكير بجديّة في مبدأ العبودية، سنجدُ أنّ العلم يمكنُه الإجابة على جميع الأسئلة العلميّة المتعلقة بالأخلاق والقيم الإنسانية.
- لا يمكن للعلم أنْ يبيّن لنا السببَ وراء أهميّة تطهير المجتمع من اليهود والغجر والمعاقين ذهنيًّا. وبمجرّد أنْ نقرّ بأنّ إبادتهم هيَ الشّاغل الرئيسي للعلوم الاجتماعية، ففي هذه الحالة يُمكننا دراسته وتعزيزه من خلال العلم.
- لا يمكن للعلم أنْ يبيّن لنا السببَ وراء وجوب منْع زواج المثليّين. وبمجرّد أن نقرّ بأنّ هذا المنع هو الشّاغل الرئيسي للعلوم الاجتماعية، ففي هذه الحالة يمكننا دراسته وتعزيزه من خلال العلم.

تعتبر هذه الحججُ الموازية مروّعةً وغريبة على آذاننا في الوقت الراهن. ومع ذلك، فجميعها لديها سابقة تاريخيّة مفاجئة، ويعتمدون على نفسِ منطق هاريس. وبالطبع، لديهم أملٌ ضئيل في إظهار أهمية الموافقة على العبودية، ومنع زواج المثليّين، والقضاء على اليهود والغجر والمعاقين عقليًّا. لماذا؟ لأن هذه الحجج تؤكّد وجوبَ القيام بما سبق، وتوصي بإجراءِ دراسةٍ علميّة، وبتعزيز هذه الغايات.

يقوم هاريس بفعل الشيء ذاته، ولكنّ ردّه يُخفي خفّة يد[24]. فعندما يقوم بتطبيق حجته على الصحة، يتّضح أنّها أقوى ممّا هي عليه نظرًا لأنّ معظم القراء يتّفقون على أنّ الصّحة هي "خير" يمكن إلقاء الضوء عليه من خلال العلم. وبمجرّد أنْ نرى إمكانيةَ تطبيق الحجّة ذاتها على القيم التي لا نتفق عليها، يتضح أنّ افتراض قيمة معينة لا يقوم بإثباتها علميًّا.

تتمثّل أقوال هاريس الدّفاعية في أنّ القيم ترتبط ارتباطًا جوهريًّا بالعلم منذ البداية، مثل قيمة الحقيقة. فلماذا لا يُطبّق ذلك على قيمة الصحة؟ أليست الصحة شيئًا قيّمًا؟ فإذا تمّ إدراج الصحة، فلماذا لا يُطبق ذلك على قيمة الرفاهية؟ والسّؤال هنا هو: هل يمكن للعلم إثبات أو تحديد القيمة؟

وعلى الرّغم من أنّه لا يمكنك إثباتُ قيمة الحقيقة، إلّا أنّه يتعيّن عليك افتراض قيمة الحقيقة لممارسة العلم. يصعُب معرفةُ كيفية السّعي وراء العلم دونَ إثبات قيمة الحقيقة. لذا، فهذا هو السّببُ وراء إمكانية افتراض قيمةِ الحقيقة هنا. ولكنْ هل ينطبق الأمرُ ذاتُه على قيمة الصّحة أو الرفاهية؟ بالتّأكيد لا! وكما نعلم جميعًا، يمكن أن تتوافر جميعُ أنواع المساعي العلميّة الموجّهة ضدّ الصّحة والرفاهية والازدهار البشري.

في النّهاية، يتّضح أنّ ما يقترحُه هاريس لا يتمثّل في التّحديد العلمي للقيم؛ بل في أنّ العلم يمكنه أن يبيّن لنا كيفية تعزيز شيء يُفترض أنّه قيّم ومستقل. ولذلك، فإنّ ما يقدّمه هاريس ليس علمًا حقًّا؛ بل هو علم مقترن بافتراض القيمة، ولا يمكن إثبات افتراض القيمة تجريبيًّا.

وهذا أمرٌ جيّد بقدر ما يتّضح: يجب أن يتيح العالَم مجالًا لمتابعة الإجابات بالنظر إلى نقاط البداية المفترضة. ولكن يجب عدمُ الخلط بين مناهج "العلم الزائد" وبين العلم المتمثل في الكيمياء والفيزياء والبيولوجيا. يُعتبر هاريس كأيّ شخص يريد إضافة افتراض قيمة مثيرة للجدل إلى العلم. تعهد هاريس بوضْع علمٍ أخلاقيّ شرعي، ولكن كلّ ما استطاعَ التّوصلَ إليه هو "العلم الزائد" حيث يتمّ تأكيد المزاعم الأخلاقية المثيرة للاهتمام - "الإضافة" - بدلًا من إثباتها.

حجّةُ السّعادة

يلعبُ تحدّي الإثبات دورًا مختلفًا في انتشار الدّراسات التي تكاثر الدراسات التي تعالج ظاهرة السعادة أو الرّفاهية في حياة الإنسان.

أوّلًا، الفكرة القائلة بأنّ السّعادة مرتبطةٌ بالأخلاق لا يمكن إنكارُها تاريخيًّا. ففي العالم الغربي، وفي ظل كلٍّ من الفكر القديم والوسيط، افترضت السعادةُ نظامًا أخلاقيًّا موْضوعيًّ

يتوافق مع حياة الإنسان. فبالنسبة لأرسطو، لا تنشأ السّعادةُ عن السّرور المؤقّت (اللحظي)؛ بل عنْ حياةٍ تُعاش بشكل مستقيم؛ على حدّ تعبيره "نشاط الرّوح وفقًا للفضيلة". وبالنّسبة إلى توما الأكويني، فإنّ السعادة الدنيوية زائلة ولكن السعادة الحقيقية يمكن أن تنشأ عنِ التّأمل أو القرب الإلهي، ودائمًا ما تنشأ عن الصرامة الأخلاقية الشديدة والانْضباط الروحي.

لم يكنْ هناك أيّ شيء قريبٍ من مفهوم السّعادة المعاصر حتى عصر التنوير. وقد كتب لويس انطوان ليون دى سان چست عام 1794 قائلًا: "السّعادة فكرةٌ جديدة". وبعيدًا عن الحقيقية، فقد ألقت ملاحظته الضّوءَ على معنى السعادة باعتبارها "العاطفة الإيجابية" أو "الرّفاه النفسي". والفكرة القائلة بوجوب اتباع السّعادة كغاية هي فكرة جديدة.

هناك بعضُ الاختلافات اليوم؛ حيث قام الكثيرُ باتّباع نهج بينثام، وتعريف السعادة على أنّها حالةُ مرح ومشاعرُ إيجابية وعواطفُ سارة وبهجةٌ، وما شابه[25]. بينما سعى آخرون إلى تعريف السّعادة على نطاق أوْسع اتّباعًا لنهج أرسطو قائلين بأنّها ازدهارٌ يتضمّن نشاطًا قيّمًا[26]. وفي التعريف الأخير، لا تُفهم الفضائلُ على أنّها خواصّ جوهرية ومستقلّة عن العقل، ولكن يتمّ تعريفُها مرّةً أخرى على أنها قدرات وظيفية تعملُ على توليد عواطفَ إيجابية. وبناءً عليه، لا يزال الطريقُ يقود إلى بينثام.

ما يُعتبر "سعادة" في الوقت الراهن هو بعيدٌ تمامًا عن أنْ يكون سمةً عالمية للحالة الإنسانية، ولكنه يمثّل عنصرًا أساسيًّا في التّاريخ الحديث. تعكس الدراساتُ التّجريبية التي تسعى نحو فهْم السّعادة تحيزًا كبيرًا حيث تقومُ بمخاطبة الأشخاص "الغربيّين والمتعلّمين والصناعيّين والأثرياء والديمقراطيين" (اختصار "WEIRD"). تعتبر هذه المجموعات، الأقلّ تمثيلًا في العالم، بمثابة عناصرَ تجريبية كما تمثل الجمهور الأساسي المسئول عن هذه النتائج[27].

تمثّل الطريقة المغرضة تاريخيًّا وثقافيًّا، والتي يستخدمها العلم الأخلاقي الجديد في تعريف السعادة؛ مشكلةً لأولئك الذين يقدّمون ادّعاءات متعلّقة بعالمية الطبيعة البشرية، كما تواجه – أيضًا – مشكلة الإثبات: يعتمد الجزءُ التّجريبي "لعلم" السّعادة على مستويات استجابتِهم للمشاعر الإيجابية الذاتية التي تحدّد مدى رضاهم عن حياتهم[28].

دعْنا نتغاضى عن الفكرةِ المشكوك فيها بأنّ السّعادة أحاديةُ البُعد: على الأقلّ تعريف السعادة واضح. تتمثل مشكلةُ الإثبات في عدم وجود وحدةٍ موضوعية أو طبيعية يُمكننا قياس السّعادة من خلالها[29]. لا يتضح ما يعْنيه الأشخاص حقًّا بالسّعادة أو الرضا. وبالتالي، لا يمكن مقارنتُه من شخصٍ لآخر، أو من وقتٍ لآخر. وبالتّأكيد، تبدو القيمةُ الأخلاقية للمشاعرِ الإيجابية الذّاتية بديهية عند الغرب، وخاصّة ما بعد عصر التّنوير.

ومعَ ذلك، فإنّ دعمَ هذا الاعتقاد ليس أمرًا عمليًّا على الإطلاق. وقد كتب جيمس باولسكي قائلًا: "تتغير وجهاتُ النّظر بشكلٍ ملحوظ. قد يختلفُ ما هو مضمون (مسلّم به) عن السّعادة في أحد السياقات الثقافية عن السّياقات الثقافية الأخرى. وبسبب هذه التحوّلات الجذرية، يجب أن نتجنّب خطأ الاعتقاد بأنّ وجهات نظرِنا الحالية حول السّعادة لا بدّ أن تنطبقَ بالضّرورة على السياقات الثقافية المختلفة عن سياقاتنا"[30].

لا يزال تحدّي الإثبات يتفاقمُ بشكل كبير. ولإثبات هذه الحجّة، يمكننا قياس السعادة بطريقة هادفة. افترض إمكانية قياس مشاعر الناس الإيجابية ومشاركتهم العميقة، وإلى أيّ مدى يأخذون حياتهم على محمل الجديّة، ومدى إيجابية علاقاتِهم وإنجازاتهم. ما الذي سيخبرُنا به هذا عنِ الأخلاق؟ لا شيء. فلكي نقوم بربطِ هذه البيانات بالمَسائل الأخلاقية، يجب أن نعرف أنّ المشاعر الإيجابية الذاتية والمشاركة العميقة وما شابَه أمورٌ جيّدة من النّاحية الأخلاقية، أو تستحقّ السّعي نحوها. وحتّى الآن، لم يتمّ التوصّل إلى أيّ وسيلةٍ تجريبيّة معروفة يمكنها الكشف عن ذلك.

ويتشابه هذا النقدُ مع نقدِنا الموجّه نحو حجّة شارمر؛ حيث افترض القيم التي يمكن إثباتها تجريبيًّا. يمكن أنْ تبيّن لنا هذه الدراساتُ الاستقصائية مشاعرَ الناس الإيجابية، أو مدى رضاهم عن حياتهم بطريقة تقريبيّة للغاية، ولكنْ تقع الأهميةُ الأخلاقية لهذه السّمات خارجَ نطاق الدراسات. وكما كتب مارثا نوسباوم قائلًا:

"تأتي المتعةُ من الشّيء الذي يسعد المرءُ بفعله: فإذا كان المرءُ يسعد عندَ إيذاء الآخرين، فهذه المشاعر سلبيّة للغاية. وإنْ كان المرء يسعدُ عندَ التهرّب من الواجبات والتسكّع، فهذه المشاعر سلبية تمامًا أيضًا. وإذا كان المرءُ يشعر بالأمل، فهذه المشاعر

تعتبر جيّدةً فقط إذا كانت قائمةً على التقييم الدقيق لقيمة ما يأملُ به المرء، وعلى المعْتقدات الحقيقيّة حول ما هو مُحْتمل"[31].

وكما نقول، لا توجد أيّ وسيلةٍ يُمكنها إثبات الخير علميًّا، أو تحديد قيمة الغايات التي تتوجّه السعادة نحْوها.

حاجزٌ داخلي

هل يمكنُ أنْ يستمدّ المرءُ "الواجب" مِن "الكائن"؟ رغمَ قانون هيوم، إلّا أنّه قد حاول بعض الناس القيام بذلك[32]. لا يزال هذا السّؤال مُربِك ومشوّش. لكن هو يتحدّى أيّ حلّ بسيط بسبب التحديات المستمرة المتمثّلة في التعريف والإثبات.

وفي "حساب الهناءة" الذي وضعه بينثام، تمّ العثورُ على أساسِ الأخلاق في كميّة السعادة الناشئة عن الفعل، ولكن تعذّر عليه التوصلُ إلى اتّفاق بأنّ المتعة وغيابَ الألم هما الأشياء القيمّة فقط في الحياة الأخلاقية. ولا يمكن لأنصارِ مذْهب النّفعية إقناعُ النقّاد بأنّ الأشياء القيّمة هي التي شكلت أساس الأخلاق نظرًا لعدم وجود واجبات أو حقوق يمكنُها أن تفوقَ الحسابات المقدّرة من حيث العواقب القيّمة.

وعلى مدار أربعةِ قرون، يمكن تلخيصُ النّهج المتّبعة في علم الأخلاق في مجموعة من التعريفات المحتملة للأخلاق. فمِن جهة، هناك تعريفاتٌ تنْطوي على "المفروض" - كالواجبات والحقوق وما شابه ذلك - ولديْها سلطةٌ إلزامية على السّلوك البشري. ومن جهةٍ أخرى، هناك تعريفاتٌ تسمح بالتّقييم التجريبي، وهي تعريفات تتكوّن من مصطلحات يمكن ملاحظتُها أو قياسها.

يقترحُ كلّا من السّجل التاريخي والمنطق النظري المعاصر الرائد أنّ النظرية الأخلاقية لا يمكن أن تطبق أحد الاتّجاهات دونَ الابتعاد عن الاتّجاه الآخر. إذا تمّ فهمُ نظرية الأخلاق على أنّها تنطوي على قيمة حقيقيّة ومحظورات مطلقة، فستكون فرصةً أفضل للاعتراف بها كنظرية أخلاقية حقيقية. ومع ذلك، فإن تعريفَ الأخلاق بهذه الطريقة مِن شأنه أن يستبعدَ الإثباتَ العلمي، وذلك منذ أنْ أصبحت القيمة والواجبات والحقوق وما شابه ذلك تقاومُ الكشفَ التجريبي.

ومِن النّاحية الأخرى، تنشأ الأساليبُ العلمية التي تحاول تصويرَ الأخلاق مرّةً أخرى بعبارات تجريبية عن فهم الأخلاقيات بما يكفي وتطبيقها على الطبيعة الإلزامية للحياة الأخلاقية. والنتيجة هي أَنّ النّهج العلمية لم تنجحْ في إقناع الناس بأنّ استنتاجاتهم تدور حول الأخلاق حقًّا. وهناك حاجزٌ داخلي يعوق الأمل في تسوية الخلافات الأخلاقية بإجراء أبحاثٍ علمية، وذلك منذ أنْ أصبحت الخلافاتُ الأخلاقية لا تتطرق إلى القضايا التي يتمّ تسويتها تجريبيًّا.

الجزءُ الرّابع

عقباتٌ مستمرّة

الفصلُ الثّامن
إعادةُ توْجيه المَطْلب

لم تنتهِ بعدُ الجهودُ الكبيرة التي تهدف إلى إيجادِ أساسٍ علميّ للأخلاق. ومع ذلك، فقد وصلت إلى مستوى معيّن يحدّده الإطارُ المفاهيميّ للمدارس الرّئيسية الثّلاث في عصر التنوير فيما يتعلّق بهذه المسألة: العاطفية النفسية وفقًا لهيوم، ومقاييس العقل التطورية وفقًا لداروين، والنّهج النفعي الفعّال وفقًا لبنثام وميل.

وللتّأكيد، فتركيبُ هذه العناصر هو المستحدَث، وكذلك التّقنيات التي تساعد في الوصول إليها. أمّا الأدوات المفاهيميّة التي توجّه الجهودَ المعاصرة نحو إيجادِ أساسٍ علميّ للأخلاق فتعتبر تقليدية. ويتّضح أنّ علم النّفس الأخلاقي وعلم الأعصاب ينْدَرجان تحت هذا النّموذج حيث تتكدّس الفكرة التجريبية.

ومعَ هذا، فهناك ما هو أكثرَ مِن القصّة. فعلى الرغم من أنّ الاتجاهات الفلسفية والمفاهيمية مقبولة عمومًا، فقدْ حدثَ تغييران مهمّان في الأسس التي أقيمت عليها تلك الاتجاهات؛ فيما يتعلق بالافتراضات المسبقة للمشروع بأكمله لإيجاد أساسٍ علمي للأخلاق. تعتبر هذه التّغييرات مشتركةً حتّى لو لم يتمّ الاعتراف بها على نطاقٍ واسع، وأهميّتها بعيدة المدى. تؤثّر هذه التغييرات على ما يعتبره العلماءُ الأخلاقيون بمثابة الطّبيعة الأنطولوجية للأخلاق ذاتها.

يتمثّل التّغييرُ الأوّل في تضييق مفهوم الأخلاق من أجل التّوافق مع الفلسفة الطبيعانية التي لا يرقى إليها الشّك. ويتمثّل التّغيير الثّاني في العواقب التّابعة للتّغيير الأوّل: تتغاضى التعريفاتُ الجديدة للأخلاق عمّا هو ضروريّ تاريخيًّا وبديهيًّا

للأخلاق: وفي الواقع - حتّى لو لم يكنْ عن قصد - فإنّها تقود العلم الأخلاقي الجديد نحو العدمية الأخلاقية(1).

التّغييرُ الأوّل: التوجّهُ نحو طبيعانيّة غيرِ انْفعالية

يتمثّل التّغييرُ الأوّل في تطرّف المذهب الطبيعي الذي هو أساسُ هذا البحث. ومن النّاحية التاريخية، تقترح الفلسفة الطبيعانية بعضَ الأطروحات الأساسية للأخلاق:

أوّلًا: نحن مَن نقوم بوضع مفاهيم الأخلاقيات والمبادئ الأخلاقية. يعتبر الصّواب والخطأ والخير والشرّ وما إلى ذلك مفاهيمَ بشريّةً مستمدّة من التّاريخ التطوري البشري والوجهة المعرفية للّغة البشرية والكيمياء العصبيّة وعلم التشريح العصبي والمصالح الإنسانية الطارئة.

لذا، فإنّ المصدرَ الأساسيّ للأخلاق لا يقع خارجَ نطاق التّجربة الإنسانية وعلم الأحياء. لا توجد حقوق أو واجباتٌ حقيقيّة أو أشياء قيّمة في العالم. وقد كتبَ أوين فلانغن قائلًا "نحنُ كائنات بيولوجية نعيش في عالم ماديّ قُمنا ببنائه. لذا؛ فقد تمّ تصميم قواعدنا وقيَمِنا لخدمةِ أغراضنا كثديّيات اجتماعية تعيش في عوالم اجتماعية مختلفة"[1]. وقد كتب فيليب كيتشر قائلًا:

"يُمكننا تحريرُ أنفسنا من الألغاز المتعلّقة بالعديد من الممارسات الحالية من خلال محاكاة داروين: فكر فيها - أيضًا - كمُنتجات تاريخية. يتمثّل الهدف من هذه الحجّة في

---

(1) نتعرّض في هذه الجزئية من هذا الفصل لنوعيْن من الفلسفة الطبيعانية التي ترفض الاعترافَ بأيّ قيمة أو معنى خارج حدود الطبيعة والمادة المحسوسة كما أوْضحنا من قبل، النوعُ الأوّل يمكننا ترجمته إلى مصطلح (الطبيعانية غير الانفعالية) Disenchanted Naturalist، أي التي لا تنفعلُ مع المعاني والقيم غير المرصودة مثل الخالق والروح والحياة الأخروية والأخلاق والخير والشّر وحرية الإرادة؛ بل وتنظر إلى هذه الأشياء نظرة السّحر (شيء فوق الطبيعة)، ولا ترى أنّها ملزَمَة بالاعتراف بها، أو بأيّ تعامل على أساسها في الحياة، وإلّا كانت مثل الذي يفتنه السّحر ويتفاعلُ معه (ومن هنا جاء استخدامُ كلمة enchanted في المصطلح)، وأمّا النوع الثاني فيمكننا ترجمتُه إلى مصطلح (الطبيعانية الانفعالية) Enchanted Naturalist، أي التي رغم عدم اعترافها بالوجود المادي لهذه المعاني والقيم إلّا أنّها لا تجد غضاضة في التعامل على أساسها سواء بصورة كاملة أو بصورة ناقصة منها، فكأنها مفتونة بها(س).

اتّباع برنامج الأخلاق. تنشأ الأخلاق كظاهرةٍ إنسانية لم يتمّ القضاءُ عليها بعد. وقد قُمنا جميعًا بوضعها وتطويرها وتنقيحها وتشويهها جيلًا بعد جيل"[2].

وبعيدًا عن التّاريخ والثقافة، نجد أنّ "القواعد الأخلاقية راسخة في العقول البشرية"[3].

ثانيًا: يمكنُ توضيح الحقيقةِ القائلة بأنّ السّلوكيات الأخلاقية مُلزمة أو موثوقة من الجانب النفسي والعَصبي. يمكن شرحُ طبيعة السّلوكيات الأخلاقية من الجانب النفسي والثقافي (التفكيرِ والشعور أو الاعتقاد بأنّ شيئًا ما أخلاقيًّا أو غيرَ أخلاقي). وعلى الرّغم من أنّه ليس أحد علماء الأخلاق الجدد، يعتبر الفيلسوف والمنظّر القانوني براين ليتر عالم طبيعة يقوم بمقارنة التصرفات الأخلاقية بمسألة الذوق، مثل مسألة تفضيل الطعام الياباني على الطعام التايلاندي. وفيما يتعلق بالسلوكيات الأخلاقية، يقول براين ليتر "هي أكثر طموحًا، ولكنّها لا تختلف عن المسائل الذّوقية في وضعها الميتافيزيقي أو المعرفي"[4].

ومعَ ذلك فنحن نختبرُ الأخلاق بطريقةٍ مُختلفة. وتتمّ معرفة هذا الاختلاف بالتخمين[5]، ولكن في النهاية، يمكنُ توضيحُه بالدّوائر العصبية. وقد كتبتْ تشير تشلاند قائلة: "وبالنّسبة لجميع الحيوانات، تشكل الدوائر العصبيّةُ أسبابَ الرّعاية الذاتية والرفاهية. وتعتبر هذه قيمًا بالمعنى العنصري. وباختصار، فإنّ التعلق الذي يصحبُه ألمُ الانفصال ومتعةُ الشّراكة وتديره الدوائرُ العصبيّة المعقّدة والكيمياء العصبية هو الشبكة العصبية للأخلاق"[6].

يقوم "مايكل غازانيغا" بالتّأكيد على هذه النقطة: "تقوم عقولنا بتوليدِ الأفكار الأخلاقية، ومعَ ذلك فإنّنا نشكل نظرية حول "صحّتها" المطلقة[7].

ثالثًا: يعتبر الحدسُ الأخلاقي غيرَ موثوق. وهناك طريقةٌ أخرى لقول ذلك وهي أنّ المزاعم الأخلاقية تحتاج إلى تبريرٍ مستقلّ لعدم امتلاكها أيّ صفةٍ شرعيّة على الشّروط الخاصة. وبالنسبة لعلماء الأخلاق الجدد، يفضل وضعُ الأحكام الأخلاقية عندما تستندُ إلى أدلّة علمية تجريبية بدلًا من استنادها على المشاعر أو الحدْس. أو على

الأقلّ، يجب أن تستندَ على التفكير العلماني أو الحسابات التقديرية[8]. وكما قالت تشيرتشلاند: "الحدسُ هو النّتائج التي توصّل إليها العقل - فمِن المُحتمل ألّا تكون مطابقة للحقيقة"[9]. وعلى الصّعيد الآخر، اعترفَ بول ثاجارد بدوْر الحدسِ الأخلاقي على الرغم من أنّه يعتبره نوعًا من عملية الدّماغ العاطفية. يتمّ الاعتمادُ على الحدْس الأخلاقي فقط إذا كان منصوصًا عليه في الميتافيزيقيا الطبيعية[10].

الطّبيعانية الانفعاليّةُ في مقابلِ غيرِ الانفعالية

كما شهدْنا من قبْل، فإنّ الرّأي القائل بأنّ كلّ شيء ينشأ ويمكنُ تفسيرُه من خلال الخصائص الطبيعية أو الأسباب ليس بالأمر الجديد. ومن النّاحية التاريخية، فهناك مجالٌ للتفاوض حول معنى تلك الخصائص وطبيعة تلك الأسباب. يستمرّ هذا النقاشُ في الاتّجاه العام للعلوم والفلسفة حاليًا. وبالنسبة للعلوم الأخلاقية الجديدة، يتمّ فهْمُ تلك الخصائص والأسباب بشكلٍ روتينيّ بمُصطلحات تجريبيّة حصرية. وفي هذا الصدد، تعتبرُ هذه الخصائص "غير انفعالية".

يستمدّ استخدامُنا لمصطلح "الطّبيعانية غير الانفعالية" من فكرةِ ماكس ويبر عن العقلانيّة العلمانية الشاملة والبراغماتية، والتي مِن خلالها "تلاشت معظم القيم السّامية من الحياة العامة"[11].

وفي هذا العالمِ غيرِ الانفعالي، يمكن توضيحُ القيم إمّا بمصطلحات نيوتن - عن طريق العلاقات القانونية والقابلة للتّمثيل الرياضي بين الخصائص القابلة للاكتشاف تجريبيًّا - أو بمصطلحات ميكانيكية، عن طريق الأنظمةِ الشّبيهة بالآلات البسيطة. يقوم بول ثاجارد بتوضيح المسألة على النحو التالي:

"يجب أنْ نحكمَ على الواقع بأنّه يتكوّن من تلك الأشياء والعمليات التي حدّدتها مجالات العلوم الراسخة، وذلك باستخدامِ النّظريات المدْعومة من الأدلّة المستمدّة من الملاحظات والتجارب المنهجية. تستبعد وجهة النّظر المعنيّة أنْ تكون المعتقداتُ الدينية والحجج المسبقة بمثابة مصادرَ لمعرفة الواقع. فالواقع هو ما يمكنُ للعلم اكتشافه فقط"[12].

وفي المقابل، يعتبر الواقع انفعاليًّا إذا كان يتضمّن ظواهر غير طبيعية أيضًا، وغير تجريبية لا تتوافق مع التّمثيل أو الوصف الكمّي حسب قوانين الطبيعة. تكمنُ مشكلة العالم الانفعالي في أنّه يقدّم عناصر لا يمكنُ تعريفُها سواء بمصطلحات نيوتن أو بالمُصْطلحات الميكانيكية. وتعتبر هذه مشكلةً كبيرة نظرًا لأنّ الظواهر التي لا يمكن تفسيرُها بهذه المصطلحات قد تبذو "مُخيفة" أو "غامضة"[13]. وإذا تعذر تفسير الظّواهر وفقًا لمصطلحات نيوتن أو المُصْطلحات الميكانيكية، ففي هذه الحالة يصعبُ فهمُها مثلما هو الحالُ بالنسبة للأشْباح والأشياء "المُخيفة" الأخرى المفترض أنْ تكون موجودة.

نرغبُ في أن نكون واضحين هنا: فالطّبيعانية الانفعالية لا تتطلب التعلّقَ بالآلهة أو الأرواح أو أي شيء خارقٍ للطبيعة. وبالتأكيد، يعتبر الإيمانُ بظواهر خارقةٍ للطبيعة كافيًا للحصول على رؤية انفعالية للواقع، ولكنّه ليس شرطًا بأيّ حالٍ من الأحوال. ومِن غير المألوف في إطار الميتافيزيقية السّائدة وفلسفة العقل أن يُفترَض وجودُ كيانات غير مقبولة طبيعيًّا - كالنّفس والمسلمات المجردة والإرادة الحرة التحررية وما إلى ذلك - دونَ قبول أيّ شيء خارق للطبيعة.

وبوضْع هذا التّوضيح في الاعتبار، يقعُ خلافٌ بين الطبيعانية الانفعالية وغير الانفعالية فيما يتعلّق بعدّة جهات. تتحوّل معظمُ هذه النّزاعات، وخاصّة إذا كانت ظاهرة معيّنة تمّ اعتبارُها حقيقية، إلى ظاهرة مخيفة للغاية، أو غامضة، بحيث لا يمكن قبولُها من النّاحية الطبيعانية. ولتوضيح أنواع الظواهر التي يمكن اعتبارُها انفعالية، ولتوضيح طبيعة الاختلاف الكائن بين الانْفعالية وغير الانفعالية، فها هي بعض الأمثلة:

- الحياة: هل تتلخّص الحياةُ في مبدأ فعّال فريد من نوعه حقًّا، أم هي مجرّد وهْم أوجدته الآلات الجزيئيّةُ التي تعمل في شكلٍ جماعي، ويصوغها الانتخابُ الطبيعي[14](1)؟ يميلُ الانفعاليون إلى اعتبار الحياة كشيء حقيقيّ ونَشِطٍ في حدّ

(1) يشيرون هنا إلى مكوّنات الخلايا الحية التي تعملُ مثل الآلات في المصانع بكلّ دقّة، وبلا كلل، في وظائف غايةِ التّعقيد والتكامل (مازال العلماءُ يكتشفون منها الجديدَ كلّ يوم) لتعطي بذلك كلّ كائنٍ حيّ صفاته الجسدية والمعيشية التي تمكنه من الحياة والاستمرار والتكاثر، حيث اعتادَ الماديّون إرجاعَ كلّ ذلك للصّدفة والعشوائية غير الموجّهة للتهرّب من أيّ اعتراف بالخالق الحكيم المدبر، وليضعوا مكانه الانتخاب الطّبيعي الأعمى كما شرحنا من قبل(س).

ذاته، بينما يميلُ غيرُ الانفعاليّين إلى القول بأنّ الحياة يُمكن اختزالُها في صورة العمليات الكيميائية فقط.

- القصد: هل هناك أيّ كلماتٍ أو صور أو أفكارٍ تمثّل أو تشيرُ إلى ذلك؟ أم أنّ "الارتباط" الظاهر للأفكار والكلمات هو مجرّدُ علاقةٍ قائمة بينها؟ وبِمَعْنى آخر، هل القصد/ النيّة حقيقية؟ يقول علماء الطّبيعانية الانفعالية نعم، بينما يقول علماءُ الطّبيعانية غير الانفعالية لا. يقول غيرُ الانفعاليين لا نظرًا لصعوبة معرفةِ ما إذا كان هناك شيء ما يتعلّق إثبات وجودِه بآخر، خاصّة إذا كان ما يمكننا الاطّلاع عليه فقط هو الخصائصَ الفيزيائية لبناء ما هو موجود مثل اللف المغزلي والكتلة والشحنة ولون الكوارك[1] وما إلى ذلك[15].

- الإرادة الحرّة: هل يمكننا أنْ نختار مِن بيْن الأمور؟ أم أنّنا مُجْبرون دومًا على فعل ما تحثّنا عليه قوى سببيّةٌ غير شخصية، خارجة عن سيطرتنا، وعادة لا نكون على درايةٍ بها؟ وأخيرًا، هل نحن أفرادٌ حقيقيّون أم مجرّد آلات؟ وهنا مرّة أخرى قد يقول الانفعاليّون إنّ للناس وكالةً حقيقية على اختياراتهم، بينما ينكرُ ذلك غير الانفعاليين.

- الذّات: هل لكلّ واحدٍ منّا ذاتٌ مستقلّة؟ هل هناك شيء موحّدٌ خضع إلى تجاربك الشخصية؟ يقول الانفعاليّون نعم، بينما غيرُ الانفعاليين قد يقولون لا؛ حيث باتّباع الأفكار الشكيّة لهيوم، يقول غير الانفعاليّين إنّ الذّات مجرّد وهْم، وإنّ ما نظنّه ذواتنا الخاصّة ما هو إلّا مجموعةٌ من العمليات الإدْراكية المنفصلة[16][2].

---

(1) اللفّ المغزلي هو دورانُ الجسيم حول نفسه، والخصائص المذكورة تختصّ كلّها بالجسيمات متناهية الصغر التي تكون ذرات كلّ المواد، ومنها الكوارك (هو أحدُ الجسيمات الأولية مع الليبتونات) أي التي تكون غيرها من الجسيمات مثل البروتونات والإلكترونات(س).

(2) يعدّ موضوع الذاتِ الواعية من أكبر المُعضلات التي تهدم الفكرَ الماديّ والطبيعانية، حيث نرى تفسيراتهم في وادٍ، وما يشعر به كلّ إنسانٍ داخل نفسه في وادٍ آخر؛ ليكشف زيف ادّعاءاتهم ومزاعمهم، إذ يشعر كلّ منّا في داخله بـ (الأنا) الخاصة به، إذ رغم تكوّن جسمِ الإنسان من مليارات الخلايا المتنوّعة في الشكل والوظيفة، إلّا أنّ كلّ منّا يشعر بـ (ذات) واحدة فقط هي التي يشعر بها وينفعل ويقرر، هذا الشّعور بـ (الذاتية) هو (النفس) التي خلقها الله في البشر ليمتحنهم بها، فقد حجب الله عنا ملايين العماليت

- الوعْي: لا يمكنُ تفسير تجربتِنا الذّاتية لماهيّة الأشياء من حيث السمات الموضوعية لعقولنا. وبالنّظر إلى انعدام التّفسير الطبيعي لذلك، فهل تعتبر تجاربُنا الواعية حقيقية(1)؟ يقول غير الانفعاليّين لا؛ حيث يعتبرون التجربةَ الواعية مجرّدَ وهْم[17]، بينما يقول الانفعاليّون نعم.
- الهدف: هل هناك أيُّ ظاهرةٍ لها غرضٌ أو هدف حقيقيّ يقع خارج نطاق الأهداف التي يحددها البشر؟ هل هناك أيّ غايةٍ غير مستمدّة من المقاصد البشرية؟ قد يقول الانفعاليّون نعم، بينما يقول غير الانفعاليين لا[18].

ماذا عنِ الأخلاق أو القيم؟ هل هناك حقًّا أشياء يجبُ علينا فعْلُها أو الامتناع عنها إلى الحدّ الذي يخدم مصالحَنا وخياراتنا؟ هل يتضمّن الواقع القوّةَ المعياريّة التي يمكن للعناصر الأخلاقية الشعور بها؟ هل هناك ظواهرُ قيّمة بالمعنى الموضوعيّ تقع خارج

الحيوية التي تتمّ الآن في أجسامنا وخلايانا من تغذيةٍ وتنفّس وحركة وإخراج لا نعلم عنها شيئًا، ولا يمكننا التحكم بها (فقط هي تعمل بكل إبداع لكي تضمن لنا الحياة) وهي تتبع الجهاز العصبي التلقائي أو اللاإرادي Autonomic Nervous System والمتحكم في الأعضاء الداخلية للجسم، وذلك لنتفرغ فقط إلى ما لدينا حرية إرادة واختيار فيه (وله وصلات عصبية خاصة أغلبها للعضلات الحمراء المخططة التي نحركها عن قصد)(س).

(1) من أشهر مشاكل علماء الأعصاب الماديين هو ما يسمّى بـ (مشكلة الوعي الصعبة) The hard problem of consciousness، حيث كيف لـ 1300 جرامٍ من الخلايا العصبية في المخّ أن تحوّل كلّ الإشارات الداخلة إليها إلى منظورها الخاص داخل وعي كلّ منا، كيف نستشعر (معنى الجَمال) من مجرّد النّظر إلى لوحة أو ملامح وجه أو سطح ماء يتلألأ في ضوء الشمس، فعملية النظر يمكن تفسيرها فيزيائيًّا، لكنّ هذا الوعي الداخلي لا يمكن التعبيرُ عنه لا فيزيائيًّا ولا كيميائيًّا، شعورُنا الداخلي بالأشياء ومعانيها والتفكير في الخيال والمستقبل الذي لم يقع، وربما لن يقع أبدًا، كلّ هذا يعدّ خارجًا عن حدود الطبيعة، ولا تجد الفلسفة الطبيعانية تفسيرًا له، لذلك يصفه أحد الماديّين أنفسهم وهو البروفيسور كريستوف كوتش Christof Koch في كتابه عن الوعي بأن محاولة تفسير المنظور الداخلي للوعي دمّرت الطّريقة العلمية Explaining how a highly organized piece of matter can possess an interior perspective has daunted the scientific method، لذلك يعدّ من بلادة التبرير هنا وصف الوعي بأنه مجرد تفاعالات كهربية داخل الخلايا العصبية، لأنّ ذلك يساوي رؤيتنا للوحةٍ فنيّة رائعة رسمها فنّان بالكمبيوتر، فننسب اللوحة وروعتها لوصلات الكمبيوتر الكهربية وأسلاكه وليس للرسام(س).

نطاق الأمور التي نرغبُ فيها أو نهتمّ بها؟ قد يقول الانفعاليون نعم. ولكنّ هذه الظاهرة قد تكون مُخيفةً للغاية؛ لذا، يجيبُ غير الانفعاليين بلا.

وفي إطار الطّبيعانية غير الانفعالية، لا يمكن أنْ يكون هناك "حقوق" معنويّة غير قابلة للانتقاص، أي لا توجدُ معياريّة أخلاقية أساسية. وقد كتب ليتر قائلًا "تنعدمُ المعيارية الحقيقية: هذه هي النتيجة التي تمّ التوصّل إليها وفقًا لوجهة نظر الطبيعانية"[19]. وقد جادل غرين قائلًا: لا يوجد شيء في الواقع يمكنه أن يفسّر حقيقة الادّعاءات الأخلاقية[20]. وقد أصبحتِ الأمورُ المشكوك في أمرها في الفلسفة الحديثة بمثابة عقيدة الآن: الأخلاق ليست حقيقية.

يعتبر علماءُ الأخلاق الذين اعترضوا على وجهةِ نظر غير الانفعاليين نادرين للغاية، وأشهرهم سام هاريس. وباعتباره عالمًا طبيعانيًا ملتزمًا، يؤكّد هاريس على الحقيقة الأخلاقية غير القابلة للانتقاص[21]، ولكنّ هذا الرأي يعتبر غيرَ قياسي[22]. وكقاعدةٍ عامّة، لا يقبل علماءُ الأخلاق الجددُ أن تكون الأخلاق جزءًا من الحقيقة.

ومعَ ذلك، فهُم يُدْركون فكرةَ وجود أشياء يجبُ علينا فعلها، وأخرى يجب علينا الامتناعُ عنها، ولكن يعتقدونَ أنّ كلمة "يجب" تحملُ نفسَ معنى "الواجبات" غيرِ الأخلاقية. يصف أوين فلانغن وضعًا مماثلًا قائلًا "الأخلاقيات ليستْ مَجالًا منفصلًا للمعرفة - فهي على الأرجحِ مُرتبطةٌ بالمعرفة التّحوطية والعملية. وهذا الأمرُ يتعلّق فقط بالمسائلِ ذات الصّلة. وبناءً عليه، نقومُ بمراعاة الأخلاقيات نظرًا لأنّها ذات أهمية بالغة"[23].

وعلى سبيل المثال، إذا كنت ترغبُ في الحصول على جميعِ سلاسل أحد الكتب المصوّرة، فيجب عليك شراءُ العددِ الوحيد الذي لم تحصلْ عليه بعدُ عند توفّره. وعلى غرار ذلك، هناك شعورٌ يمنعك من إراحة قدميْك على طاولة المطعم. ففي الحالة الأولى، يعتبر هذا الفكر عمليًّا أو تحوطيًّا نظرًا لأنّه يهتمّ بما تفضل أنت، بينما يتعلّق الفكر الثاني بقواعد الإتيكيت.

ومعَ ذلك، لا تجسّد أيّ من هذه الأفكار ما نقصده عادةً بالمصطلح المعني في السياقات الأخلاقية اليومية. فعلى سبيل المثال، يعتقدُ أغلبُ النّاس أنّ المرءَ يجب عليه الامتناعُ عن قتل الناس. وهنا يتجاوز معنى "يجب" قواعد الإتيكيت أو الحكمة؛ حتى وإن كنتَ تعلم أنّك تستطيع أن تتجنّب القتل، فلا يزال هناك أمورٌ أخرى يجب عليك تجنّبها.

ومعَ ذلك، لا يعتقد العلماءُ غيرُ الانفعاليّين أنّ هذا التّمييز يمكن الحفاظُ عليه. فبالنسبة لهم، هناك أنواع أخرى من "الأفكار". وإذا أردْنا الاستمرارَ في تصنيف بعضِ الأشياء على أنّها أفعال "لا يجب القيام بها"، ففي هذه الحالة يجبُ علينا فهْمُ هذه الأفكار من حيث الأفضليّة[24]. تفشي وجهة النّظر المعنيّة يبدو أمرًا منطقيًّا إذا تمّ في ضوء تناول أهميّة ادّعاء جورج إدوارد مور (من مغالطته الخاصّة بالمذهب الطبيعاني) القائل بأنّ الخير لا يمكن أنْ يكون خاصيّة طبيعية. وإلى جانب الرّأي القائل بأنّ كلّ شيء موجود طبيعيًّا، فإنّ ادّعاء مور يزعم أنّ الخيرَ غيرُ موجود[25].

تبيّن العلومُ الأخلاقية الجديدة أنّ البشرَ لديهم مشاعر أخلاقية تجعلنا ندرك أنّ بعض الأشياء جيدة وسيئة، صحيحة وخاطئة، مناسبة وغير مناسبة(1)، وما إلى ذلك[26]. تتطور اللغة الأخلاقية نظرًا لأهميتها في وصْفِ مشاعرنا الأخلاقية وتسويةِ المشكلات. وفي حالةِ انعدام الأخلاق، نجد أنّ بعض الأفعال أفضل أو أسوأ من غيرها، وأنّ اللغة الأخلاقية وسيلةٌ جيّدة للتحدّثِ وتحليل هذه المعتقدات. نحن مَن نقوم بتطوير هذه اللّغة، وبينما تمّ وضْعُ بعض مكوّنات اللّغة عمدًا، فقد نشأ معظمُها على الأرجح بالاتّفاق المتبادل أثناء التطوّر الثقافي والتدريجي لها.

وإليك التوضيحُ اللّازم، لا نقول إنّ العلماء الممارسين يقْبَلون هذا النّوعَ من الطبيعانية غير الانفعالية بأي طريقةٍ عالمية. وعلى الرّغم من أنّ بعضهم يفعلُ هذا، فإنّ هدفنا ليس عموم العلماء؛ وإنّما علماء الأخلاق الجدد. وفي هذا السياق، يتمثّل الرّأيُ السّائد - كما نوضّح من خلال الاستشهاد الشامل وشرح وجهات النظر الأساسية - في وجوب اقتصار كلّ شيء على الكيانات والقوى التي يمكن وصفُها علميًّا.

---

(1) هذا التناقُض يختصر لنا النظرةَ النسبية للأخلاق بعيدًا عن الدين أو الإله، كما ذكرنا من قبل(س).

وهناك - أيضًا - علماءُ طبيعانيون يعتقدون أنّ هذه الظواهر الانفعالية كالعقل والأخلاق والحياة وغيرها تنبثقُ من الظّواهر الفيزيائية الأساسية، ولكنّها لا يتمّ اختزالها لصالح تلك الظواهر. ومع هذا، لا يقبل العلماءُ الممارسون مثلَ هذا الاعتقاد. وفي الواقع، لا يوجد أحدٌ لديه أيّ فكرة توضح كيفية ظهور السمات الانفعاليّة من واقع يمكن تتبّعه علميًّا. ورغم ذلك، فهذا الوضعُ أكثرُ أملًا بشكل كبير. ولكن بالنظر إلى الفجوةِ الواضحة بين الواقع المادّي وعالم التجربة. فلا يتّضح بعدُ ما إذا كانت الفكرةُ قابلةً للتّطبيق أم لا.

التّغييرُ الثّاني: البحثُ الأصليّ المُتخلّى عنه

يتمثّل التّغييرُ الثّاني، الذي تمّ إجراؤه منذ البداية، في ترْكِ البحث الأصلي والتوجّه نحو وضع أساس علمي حقيقيّ للأخلاق.

قمْ بالتّفكير في هذا الأمر من الناحية التاريخية. وكما ذكرنا من قبْل، يعدّ التغلب على الخلاف الأخلاقي أحدَ الدّوافع الرئيسية التي تؤدّي إلى السّعي نحو وضع أساس للأخلاق العلمية؛ يزداد العنف والأذى الذي يحدث غالبًا بسبب الخلاف الأخلاقي. ويتمثّل أحدُ جوانب هذا الجهد المبذول في أنّ الخلاف الأخلاقي قد يتحوّل إلى شكوكٍ أخلاقية وتخلٍّ تامّ عن الواقع الأخلاقي. وقد قلقَ المنظّرون الأخلاقيون بالقرن السابع عشر من أنْ يقود الخلافُ الأخلاقي الناسَ إلى الاستنتاج بأنّ الواقع الأخلاقي غير معروف أو على الأقل لا يمكن إثباتُه. تهدفُ الأدلّة والأسسُ الموضوعية التي وضعها هوغو غروتيوس في القانون الأخلاقي إلى منعِ الشّك الأخلاقي. وعلى غرارِ ذلك، فقد تمثّل الهدفُ من نظرية المعرفة التجريبية التي وضعها لوك في وضعِ أساسٍ للفلسفة الأخلاقية، وبواسطته يمكنُ إقناع المشكّكين في الأخلاق[27]. ولذلك، يمثل الهدف التّأسيسي لعلم الأخلاق في وضع أساسٍ واضح للأخلاق وبواسطته تتمّ تسوية الخلافات والإيمان بالحقيقة الأخلاقية الموضوعية.

ومعَ هذا، يعتقد بعضُ علماء الأخلاق الجدد أنّ هذا العلم قد يمنع الشكوكَ الأخلاقية. لا ترتبط الأخلاقيات والخصائص الأخلاقية - التي تتضمّن قيمًا أخلاقية غير قابلة للانتقاص

وواجبات وحقوق أساسية وقوة معياريّة إلزامية - بما تدرسه العلوم. ولذلك، فقد تمّ استبعادُ هذه الظواهر الأخلاقية من الدراسات المعنية. وفي بعض الحالات الاستثنائية، تطرّق علماءُ الأخلاق الجدد إلى تجنّب هذا الجزء الرئيسي: ويدعي معظمُهم الآن أنّ الواقع الأخلاقي لا وجودَ له إلّا كعامل لتأسيس الحياة الاجتماعية والنفسية والبيولوجية.

وكما رأينا سابقًا، فقد أشار كلّا مِن توماس هوبز وهيوم إلى هذا الاستنتاج. وبدلًا من التركيز على الطبيعة الإلزامية والقوانين الأخلاقية الإلزامية؛ توجّه هيوم إلى ما يقومُ به البشرُ عند اتّخاذ القرارات المتعلقة بالمَسائل الأخلاقية. تهدف نظريةُ هيوم إلى تحديد العلاقات الشّبيهة بالقانون والتميز بين السلوك الإنساني والأحكام الأخلاقية، وخاصّة الميل البشري نحو تحديدِ سماتٍ شخصيّة معيّنة بأنها فاضلة أو خبيثة.

لا يتوافق علمُ النّفس الأخلاقي الذي وضعَه هيوم مع أيّ وجهةِ نظرٍ قائلة بأنّ الأخلاق سمة حقيقية وموضوعيّة من سمات الواقع، كما أنّها مستقلّة عن الحكم الإنساني. تساعدنا وجهات نظر هيوم أن نرى الأخلاق كعنصرٍ آخرَ في عالم المنظور الإنساني المشروط.

لم تتّضحْ صحّة اعتقاد هيوم المتعلّق بطبيعة الأخلاقيات، حيث وجدَ أغلبُ الناس أنّ حجّته غير مشروعة. وقد ذكر هنري سيدجويك عام 1886 قائلًا: "تدور الأسئلةُ الأساسية حول "ما هو الصّحيح؟" و"لماذا؟" وليس حول تحديد الخطرِ الواضح على الأخلاق. وقد تمثّلت الإجابة في أن إدراج الأخلاق في علم النفس أمرٌ لا مفرّ منه"[28].

وبالنّسبة إلى هنري سيدجويك، فقد أجابَ على هذا "الخطر الواضح"، وتناولت إجابته أمريْن: الأوّل، تحدث هنري عن تطوير النّفعية من قبْل بنثام وميل. والثّاني، تناول هنري الالتزامَ بأساس بديهي للمعرفة الأخلاقية. والأهمّ من ذلك، فقد تعارضتْ هذه الإجاباتُ مع أقوال هيوم النفسية، وأكّدت على الواقع الأخلاقي. وفي حالة النّفعية، يتمّ التّأكيد على أنّ "المتعة هي المعيار الأساسي للأخلاق". وفي الحالة الثّانية، قام بتأكيدِ "الصّلاحية الموضوعية" لـ "الحقائق الأخلاقية المطلقة"[29]. وبينما أثرت أخلاقيات هيوم على العمل المُعاصر لآدم سميث، تراجعتْ نظريةُ هيوم بشكلٍ عامّ عن الخطاب الفكري السائد حول الموضوع المعني.

ولم تستعِدْ هذه النظرية مصداقيّتَها حتّى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين حيث دعمها تاريخ داروين الطّبيعي للعقل البشري أوّلًا، ومن ثمّ النّهج الطبيعي للوضعانية المنطقية(1) المتعلق بالأخلاقيات. وقد أصبح ما كان يؤمنُ به عددٌ قليل من المثقّفين أمرًا لازمًا في العلم الأخلاقي الجديد. وحاليًا، لم تعدِ النّظرةُ الإنسانية للأخلاق تبدو متطرّفةً كما كانت من قبْل. وقد أصبح أمرًا شائعًا إلى الحدّ الذي يجعلنا نتغاضى عن أهمية التغيير.

التّطرقُ من الشكّ الأخلاقي إلى العدميّةِ الأخلاقية

ومِن النّاحية التاريخية، فقد أدّى الشكّ الأخلاقي إلى وجود اعتقاد بأن الحقيقة الأخلاقية لا يمكن معرفتها. وبالنسبة للعلوم الأخلاقية الجديدة، يعتبر العالم الأخلاقي شيئًا محدّدًا من خلال الدوافع الكيميائية العصبية والتطور التدريجي الطارئ. ولا يوجد مجالٌ للالتزامات أو القيم الحقيقية الإلزامية نظرًا لأن ذلك يتجاوز الاعتقاد بأنّ الحقيقة الأخلاقية لا يمكن معرفتها ويتطرق إلى الاعتقاد بعدم وجود أخلاق حقيقية. فإذا كان الأوّلُ هو الشّك الأخلاقي، فإنّ الأخير هو العدمية الأخلاقية.

مِن الضّروري أن نلاحظ أنّ معظمَ ممارسي العلوم الأخلاقية الجديدة لا يطلقون على أنفسهم "العدميين الأخلاقيين". وفي الغالب لا يكون للنوايا أيّ صلة بالموضوع إذا اتضح أنّ هذه هي الحقيقة، بينما يتناول العديدُ من ممارسي العلوم الأخلاقية الجديدة الميتافيزيقية الكامنة في الطبيعانية الانفعالية، فلا يصرح أغلبُهم عن مستوى الضّرر المتوقع أن تلحقَه الميتافيزيقية بمفهوم الأخلاق العادي. ومن بين علماء الأخلاق الجدد، أوضَحَ جوشوا غرين الآثارَ الأخلاقية للميتافيزيقيا الطبيعية بدءًا من أطروحته المقدمة في جامعة برنستون[30]؛ حيث بالنّسبة إلى "الشكوك الميتافيزيقية" المتعلقة بالأخلاق، فقد تناول جوشوا الفكرة القائلة بأنّ الواقع لا يمكنه أن يتضمّن ظاهرة أخلاقية حقيقية:

---

(1) الوضعانيّة المنطقية أو الوضعية المنطقية Logical positivism ويطلق عليها أيضًا التجريبية أو الجديدة، هي فلسفة اهتمت بالتحليل المنطقي والعلمي للمعرفة، حيث ترى أنّ المقولات الرياضية والمنطقية والطبيعية لها معنى محدّد يمكن تجربته والتأكد منه أو اختباره، بعكس المقولات الغيبية (أو الميتافيزيقية) والدينية والقيمية، فهي في نظرها ليس لها معنى وإنما تعبيرات عن مشاعر أو رغبات(س).

"تتطلّب الواقعية الأخلاقية وجودَ مبادئ أخلاقية حقيقية تنسب الخصائص الأخلاقية إلى الأشياء بحكم قيمتِها المحايدة. وقد قمْنا باستبعاد المبادئ الأخلاقية الأساسية واللازمة، وتطرقنا إلى الاستنتاج بعدم وجود مبادئ أخلاقية حقيقيّة، فضلًا عن بطلان الواقعية الأخلاقية"[31].

يتناول جوشوا غرين الواقعيّةَ الأخلاقية ليس مِن خلال الحجج أو الأدلة، بل لأنّه شخصيًّا لا يمكنه "أخذ وجهات النّظر المعنيّة على محْمَل الجدّ" ولديه "حجج قليلة يمكن أن يقدمها في سبيل إقناع من يعتقدون العكس". يدركُ جوشوا أنّ البعض قد يتهموه برفض الأخلاقيات غير الطبيعية نظرًا لأنّ هذه الرّؤى لا تتوافق مع افتراضاتِ المذهب الطبيعي، ولكن ينكرُ ذلك قائلًا إنّ "الالتزام بالمذهب الطبيعي هو أكثر من مجرّد رفض لهذه الآراء التي تناشدُ الله، والممتلكات غير الطبيعية وفقًا لمور، والأشكال الأفلاطونية وغيرها"[32]. ومع ذلك، فإنّ العامل المشترك لهذه الرّؤى الأخلاقية التي يرفضها هو كونها غير طبيعية. ويتّضح أنّه يرفضها لأنّها لا تتوافق مع افتراضات المذهب الطبيعي. وبعد مرور عقدٍ من الزمان، فقد خفّف غرين من موقفِه في كتاب "القبائل الأخلاقية"، وقال بينما أحتفظُ برأيي القائل بعدم وجود صواب أو خطأ موضوعي، فإنّ هذه المسألة ليست هي الأكثر أهمية لأغراض عملية[33](1).

وقد كان ألكسندر روزنبرغ أكثرَ صراحةً حول ما تنطوي عليه وجهةُ نظره المتعلّقة بالأخلاق الحقيقية. وقد صرّح روزنبرغ قائلًا: "وفي عالمٍ تقوم فيه الفيزياء بتصحيح جميع الحقائق، يصعب رؤيةُ مجال للحقائق الأخلاقية. فلماذا نهتمّ بأنْ نكون أشخاصًا جيّدين؟ لأننا نرغب في مواجهة الحقيقة القائلة بأن العدمية الأخلاقية أمرٌ صحيح"[34]. وبالنّسبة إلى ألكسندر روزنبرغ، تعتبر العدميّةُ الأخلاقية هي الاستنتاج المنطقيّ للرأي

---

(1) بالطّبع يجب على الماديّ أو الطبيعاني أن يراجع نفسَه ألفَ مرّة ومرّة بالنّظر إلى عواقب القول بعدم وجود صواب أو خطأ موضوعي، فإنْ لم يكن على مستوى الأشخاص الذين قد يقبلون بهذا الكذب نظريًّا، فعلى المستوى الاجتماعي العملي والقضائي والحقوقي الذي لا ينضبط إلّا بالتعامل على أساس مرجعية موضوعية لأقلّ حسّ مُمكن بالصواب، وأقلّ حسّ ممكن بالخطأ، وإلّا سادتِ الفوضى(س).

القائل بأنّ العالم يمكن توضيحُه من خلال علم الطبيعة. يستبعد العلمُ القائم على أساس تجريبيّ كلًّا من القيمة الأخلاقية الحقيقية والواجب. تضمّن ادّعاؤه العديد من الأمور الأخرى، وقد بدأ حجّته بتناول فرضيّتين:

"**الفرضيّةُ الأولى**: كلّ الثقافات تعتمدُ وتطبّق المبادئ الأخلاقية الأساسية وتعتبرها ملزمة للجميع. الفرضية الثّانية: المبادئ الأخلاقية الأساسية لها عواقبُ مهمّة على الفرصة البيولوجية للإنسان، من حيث البقاء والتكاثر"[35].

يشير ألكسندر روزنبرغ إلى أنّ توافق "الأخلاق الأساسية" مع الفرصةِ الإنجابية لا يمكن أن يحدث بالصّدفة[1]:

"قد انتهت ملايينُ السنين أو أكثر من الانتخابِ الطبيعي إلى منْحنا جميعًا نفسَ الأخلاق الأساسية، فهل يعتبر منحُها إيّانا الأخلاق الصحيحة من قبيل الصّدفة؟ لا يمكن، فهي صدفة غير محتملة".

ولكن إذا كان ارتباطُ الأخلاق الأساسية بالفرصة الإنجابية ليس من قبيل الصّدفة، فالذي يجعل الأخلاق الأساسيّة صحيحة وحقيقيّة يجب أن يقودَ إلى الفرصة الإنجابية. ولكنّه أصرّ قائلًا: هذا الأمرُ لا يمكن أن يكونَ صحيحًا أيضًا:

"ما هو الصّحيح؟ لا يمكن أن يكون أيٌّ ممّا سبق. يتمثّل السبيل الوحيد للابتعاد عن الألغاز في العدمية الأخلاقية. وقد اتّضح أنّ الأخلاق الأساسية ليست صحيحة أو

---

(1) للأسفِ الشّديد، أكثرُ علماء المادية والطبيعانية والتطوّر الداروينى يستخدمون هذه المغالطة، حيث يحتجون بالحاضر أو الواقع على صحة السّيناريو الخيالي الذي يفترضونه، فيكون الحاضر أو الواقع (أي النتيجة التي يريدون إثباتَ وقوعها بالصدفة) هو نفسه الدليل على صحة وقوع الصّدفة! (وهذا شكلٌ من أشكال المصادرة على المطلوب، ومغالطة الاستدلال الدائري)، وللتقريب بمثال شهير، تخيل أن شخصًا محكومًا عليه بالإعدام رميًا بالرّصاص بواسطة 50 جنديًا مثلًا يقفون أمامه على بعد 4 أمتار فقط، وفي لحظة التنفيذ يغمض عينيه وفجأة: يفتحُهُما ليجد الخمسينَ رصاصة كلّها أخطأته!، والسؤال هنا: هل المنطق يقول بأنّ هناك سببًا أكيدًا لهذا الخطأ المستحيل؟ أم المنطق يقول إنّهم قد يكونون أخطأوه بالصدفة (!) وإنّ الدليل على وقوع ذلك بالصّدفة هو أنّهم قد أخطأوه بالفعل! فيتمّ استخدامُ خطئهم نفسه كدليل وكنتيجةٍ في ذات الوقت، وهو التفافٌ مكشوف لكل ذي عقل ومنطق(س)

حقيقية أو أيّ شيء آخر. وقد أغوتنا الطّبيعةُ إلى التّفكير بأنّها صحيحة نظرًا لأنّ ذلك يجعل الأخلاقَ الأساسية أفضل: حيث يزيد اعتقادنا في حقيقتها من الفرصة الجينية الفردية"[36].

تعتبر هذه الحجّة (المتعلّقة بالصدفة) فريدةً من نوعها بالنّسبة إلى روزنبرغ من بين العلماء الأخلاقيين الجُدد الذين تعرّضنا لهم. لكنْ من جديد يتمثّل حجرُ الزّاوية لحجته في الفلسفة الطبيعانية الانفعالية. وقد اختتمَ روزنبرغ أقوالَه بأنّ الانتخاب التطوّري لا يمكنه أن يؤدّي إلى تطور الأخلاق الأساسية[37].

وفي النّهاية، يصرّ روزنبرغ على أنّه: "يتعيّن علينا أن نعترف (لأنفسنا، على الأقلّ) بأنّ العديد من الأسئلة التي نريد الإجابات "الصحيحة" عليها غيرُ متوفّرة. وللأسف، سيتّضح أنّ جميع الإجابات التي يمكن للشّخص التوصّلُ إليها هي الإجابات التي تُعْجبه فقط"[38].

وقد أكّد ما سبق على موقفِ فيليب كيتشر أيضًا على الرّغم من أنّه لم يكن واضحًا مثل روزنبرغ وغرين. وقد كان فيليب يدّعي أنّه لا ينبغي لنا أنْ نقبل وجودَ أيّ شيء لا يمكنُ للعلم اكتشافه، من حيث المبدأ. وقد كتبَ قائلًا:

"مِن أساسيّات المذهب الطبيعاني الرغبةُ في تجنّب الغموض الزائد؛ ليس عندَ الضرورة فقط بل علي الإطْلاق. لا يعني ذلك أنّ جردَ الأشياء التي يقْبَلونها يقتصرُ على قائمةِ الكيانات التي يؤيّدها العلم الحالي".

بل على العكس تمامًا، ونظرًا لأنّ العلوم الحالية غير مُكتملة بعد، يتعيّن على عالم الطبيعة إتاحة مجال للاكْتشافات المستقبليّة. يؤكّد كيتشر على ضرورة السّماح للفلاسفة بافتراض وجود أشياء جديدة على أن تكونَ المعايير المتّبعة وفقًا لما يلي: "المعايير التي وضعتها تحقيقاتُنا الأكثر صرامة. وهذا يعني عدم وجود احتجاجٍ على النماذج المعنيّة أو القانون الطبيعي أو عمليات العقل العملي المحض أو الخصائص الأخلاقية الموجودة في متناول القدرات البشرية العادية؛ يجب أنْ تظهر جميعها لتتوافق مع معايير الاستقصاء الموثوق"[39].

وبما أنّ كيتشر يعتقد أنّ الأشخاص الاعتبارية العامّة لا تلتزم بالمعايير التي وضعتها "تحقيقاتنا الأكثر صرامة"، ففي هذه الحالة يمكن للمرءِ اعتبارهم غير موجودين.

ولقد تناولَ أوين فلانغن هو الآخرُ الأقوالَ الدّائرة حول الطبيعانية غير الانفعالية لحياة البشر قائلًا: "مهما كنّا أو سنكون، لا يمكن أنْ نعتمد على أيّ قدرات غير طبيعية للكائنات البشرية"[40]. وقد ادّعى فلانغن أنّ "العلوم البشرية توضّح أنّ جميع الممارسات البشرية يمكن فهمُها من النّاحية العلمية"[41]. وأضاف أثناءَ مناقشة هذه الفكرة قائلًا: "يمكن للعلوم أن توضّح جميعَ اعتقاداتنا وأقوالنا وأفعالنا، من حيث المبدأ، وتقدّم إفاداتٍ سببيّةً لتصرّفات البشر"[42]. وقد ادّعى فلانغن عدمَ إيمانه بأي شيء متعلق بالواقع الأخلاقي قائلًا:

"يوضّح المذهبُ الطبيعاني للأخلاق عدمَ وجود مجالٍ للخصائص الأخلاقية في العالم بالمعني الذي تناوله الواقعيون الأخلاقيّون وشبه الواقعيّين الأخلاقيين والمعادين لمذهب الواقعية"[43].

وهذا يؤدّي إلى طرح السّؤال التالي: كيف يمكن للمرءِ أن يتبنّى وجهة نظر ليس لديه أي رأي صريح وواضحٍ عنها؟ نعم يمكن أنْ يحدث ذلك؛ لنفترض أنّك لم تفكّر أبدًا فيما إذا كان هناك إلهٌ أم لا، لكنّك تؤمن بعدم وجود أيّ نوع من الكائنات الخارقة للطبيعة(1).

---

(1) في كتاب البروفيسور جاستون باريت (ولدوا مؤمنين) Born Believers يثبت فيه بتجارب عملية على الأطفال الرضع كيف أن الإنسان يولَد بكلّ الأدوات العقلية التي تجعله يسأل عن (الفاعل) أو العنصر العامل في الوجود Agent، مما يدفع الصغار إلى السؤال عن سبب وجود الأشياء من حولهم، سواء كانت جمادًا كالجبال مثلًا، أو كائنات حيّة كالعصافير، ولا يفكرون أبدًا في احتمالية ظهورها صدفة أو بالتطور الطّبيعي أو العشوائي الأعمى إلّا بالتّلقين (أي إلّا إذا لقنوهم ذلك كما في المدارس للأسف)، وكذلك يدفعهم للسؤال عن السببية (أي السبب المنطقي في وقوع الأحداث) ويدْركون الفارقَ بين السّبب المنطقي وغير المنطقي (مثلًا كرة تتدحرج بسبب ضربة من الإنسان أو تصويرها لهم كأنّها تتحرّك من ذاتها بلا سبب) وهكذا، وهذا ما يوافق حدسنا وفطرتنا من أنّه لا يوجد عاقل لم يفكر في وجود الله (أو الخالق) ولو مرّة في حياته، بل الأعجب هو أنّ الطفل الصغير يدرك أنّ هذا الفاعل الأكبر قدرتُه أقوى من قدرة الأب والأمّ مثلًا على فعل الأشياء، ومن هنا ندرك أنّ المثال المذكور في موقف فلانغن غيرُ حقيقيّ وغيرُ واقعي، لكنّهم اضطرّوا إليه لأنه يماثل عدم منطقية وواقعية إنكار وجود أخلاق حقيقيّة، وهكذا نرى الفلسفة المادية والطبيعانية دومًا في صدامٍ مع أبسط معارف الإنسان والفطرة والعقل والمنطق، جدير بالذكر توافر كتاب جاستون باريت مترجَمًا من نشر مركز دلائل باسم (فطرية الإيمان) طبعة 1439هـ/ 2018م(س).

وهنا، يدفعك موقفُك إلى الاعتقاد بعدم وجود إله على الرّغم من عدم وجود وجهةِ نظر واضحة حولَ ذلك. وهذا هو موقف فلانغن فيما يتعلّق بالأخلاق الحقيقية.

تبنّت باتريسيا تشيرتشلاند أيضًا هذا الشكَّ الميتافيزيقي المتعلّق بالأخلاق الإلزامية الحقيقية. وعلى الرغم من أنّها واجهت صعوبةً في اتّخاذ قرار يوضّح استبعادَ المذهب الطبيعي لهذا النوع من الأخلاق، فقد قالت أمورًا تدلّ على ذلك، على سبيل المثال لا الحصر، "يتّضح أنّ المعايير والممارسات والسياسات الأخلاقية تكمنُ في علم الأعصاب"، وقالت كذلك:

"يجب أن يخضعَ المجالُ التّقليدي للأخلاقيات إلى إعادةِ تقويم دوري. يسعى الفلاسفة وغيرهم إلى فهم أهميّة الأخلاق وليسَ نتائج العمليات الخارقة للطبيعة أو "العقل الخالص"، أو ما يسمّى "بالقانون الطبيعي". وبالنّسبة إلى العقول، كيف يتمّ تكوينها؟ وكيف تتغيّر من خلال التجربة؟ وكيف يمكن للمؤسسات الثقافية أن تجسّد الحكمة الأخلاقية أو الافتقار إليها؟ وكيف تلعبُ العواطف والدوافع والهرمونات دورًا في اتخاذ القرارات"[44]؟

يمكنُك الرجوعُ إلى الفصل السّابع الذي يتناول استيعابها للأخلاق الاجتماعية والتحوطية ليس كمصدر لتوجيه الأفعال الموضوعية.

وفي حالة الاعتراضِ على رؤى المنظّرين المعنيّين عند عدم وجود أخلاق أو أي شيء قيّم أو أي شيء يتعلّق بالتّفضيلات الإنسانية أو الاتّفاقيات أو السلوكيات الضّرورية لاتّخاذ القرارات اللازمة، يتضح حينئذ أنّ أيّ مسارٍ للعمل يعدُّ في جوْهره جيّدًا أو سيئًا كأيّ مسارٍ آخر[45]. وإذا استطاع المرءُ أن يقدّم تفسيرًا نفسيًّا أو اجتماعيًّا لذلك؛ فإنّ الاقتراح العملي سيكون في الحقيقية تعسفيًّا من الناحية الأخلاقية.

إعادةُ تعريفِ الأخلاق

وعلى الرّغم من تخلّي العلوم الأخلاقية الجديدة عن هذا المطلب، إلّا أنّها لم تفقدِ الطموح في إنشاء شيء شبيهٍ بعلم الأخلاق. وللقيام بذلك، يتعيّن على علماء الأخلاق تغييرُ مصطلحات المشروع وأساليبه، كما يتعيّن عليهم أيضًا إعادةُ تعريف ما يعْنِيه علمُ الأخلاق. يقوم غرين بطرْح التحدّي على النحو التالي:

"مِن المُحتمل ألّا يكون لمسائلنا الأخلاقية إجاباتٌ صحيحة. ولكن حتّى وإن اتّضحت صحتها، فلن يكون هذا الأمرُ مُجديًا إلى حدّ كبير. ترغب القوانينُ الخاصّة بنا في توضيح بعض الأمور. ينبغي علينا أن نختارَ أو نؤكّد بأنّ القوّة تصنع الحق، على أن يتمّ ذلك بناءً على أسباب واضحة. نسعى إلى وضع بعض المعايير الأخلاقية أو غيرها"[46].

بمعنى آخر يصرّح غرين قائلًا: "لا تقُم بإعطاء أيّ انتباهٍ إلى فجوةِ التّثاؤب استنادًا إلى نظريتي الأخلاقية المفضّلة؛ حيث أنّ التّركيز على ذلك لنْ يساعدنا إطلاقًا". وربّما يثُبت العكس. يوضّح إعطاء الانتباه اللازم إلى الفجوة ما يعْنيه غرين وغيرُه من علماء الأخلاق الجُدد عندما يقومون باستخدام اللغة الأخلاقية ووضع مفاهيم أخلاقية في توصياتهم بشأن ما يجب علينا فعلُه؛ حيث إذا لم يقمِ المرءُ بإعطاء الاهتمام اللازم، فمِن السّهل اعتبار تلك التّوصيات مندرجةً تحت الأنظمةِ الأخلاقية واللغة الأخلاقية، ولكنّها ليست كذلك.

وفي الواقع، يقترح غرين وغيرُه أهميّةَ إعادة النّظر فيما تعنيه اللغةُ الأخلاقية. وقد كتب فيري كوشمان أنه "مِن خلال الكشف عنْ عقولنا كمؤلّفين للأخلاق، قد نكون أكثرَ قدرة على ثني قوْس السّرد نحو نهاية سعيدةٍ واكتساب قوّةٍ سحرية للتحكّم في المستقبل"[47]. وقد جادل غرين - أيضًا - بأنّه يجب علينا الابتعاد عن التّفكير في المفاهيم الأخلاقية، من حيث الصّواب والخطأ، والنظر إليها على أنها تخدم المصالح الإنسانية[48]. تعتبر هذه الخطوة مهمّةً نظرًا لأنّها تعيد صياغة المصطلحات التي توضح معنى الأخلاق. وعلى الرّغم من أنّها نفس اللغة، إلّا أنّ معاني المصطلحات الأخلاقية قد تغيّرت إلى معانٍ مختلفة: معانٍ تشبه الأخلاق الشائعة أو التقليدية، لكنّها في الحقيقة لا تشبهها على الإطلاق.

وعندما يحثّنا غرين على "اتّباع بعض المعايير الأخلاقية أو غيرها"، فهو لا يشير حينئذٍ إلى المعايير الأخلاقية الحقيقيّة نظرًا لأنّه قد أنكر وجودَها. تعتبر جميع الأمور التي تؤدّي إلى إيجاد أسباب للعمل الإنساني في النهاية بمثابة مجالات غير أخلاقية لم يسمّى أحيانًا بالحكمة "الأخلاقية" (كيفية الحصول على ما نريد) أو العرف الاجتماعي (ما يتمّ القيام به عادة). وعندما يتمّ إخضاع الأخلاق إلى تفسير المذهب الطبيعي، يتغيّر معنى الأخلاق إلى معنى مختلف، أي يتحوّل إلى مجرد اهتمامات تحوطية أو عرفية.

كما رأينا في الفصل الرّابع، هذا هو المسار الذي يتّبعه أوين فلانغن. "نتطلّع إلى اتّباع الأعراف والقيم والممارسات الأفضل حيث يكون "الأفضل" دائمًا هو "الأفضل" لمثل هذا الغرض أو ذاك"[49]. وفي الواقع، قام فلانغن بتعريف عالم الأخلاق مرّةً أخرى على أنّه عالم العقل العملي. فهو يقول - كما ذكرنا من قبل - "الأخلاق ليستْ مجالًا منفصلًا للمعرفة؛ بل هي متّصلةٌ بالمعرفة العملية والتحوطية فالأمر متعلق بالمسائل المعنيّة فقط، لذا نعتبرها ذات أهمية كبرى"[50].

يتمثّل الجزءُ الذي يجعلُ هذا الأمر مثيرًا للاهتمام في أنّه يطلق على هذه النظرية الأخلاقية "يودايمونيا"؛ الدراسة التجريبية للازدهار البشري[51]. تتشابه نظرياتُ فلانغن مع النظرة الأخلاقية لأرسطو، والتي كانت سردًا للأخلاق الإلزامية. وبالتّالي، سيكون من السّهلِ عدمُ النّظر في عمل فلانغن معتقدين بأنه يقبل القول بأنّ الأخلاق الإلزامية ظاهرةٌ حقيقية. ولكنّ القراءة الدقيقة تكشف أنّ الأمر خلاف ذلك. الأخلاق حالة ذهنيةٌ وليست موضوعية أو حقيقية أنّها وظيفية ويمكن التلاعبُ بها؛ بدلًا من كونها تشكّل ازدهارًا بشريًّا موضوعيًّا، فهي مفيدةٌ لمفاهيم السّوائل عن رفاهية الإنسان فهو وظيفي، ويمكن التحكم فيه. وقد تناول ألكسندر روزنبرغ هذه النقطةَ قائلًا: التطرّقُ من الصّواب الأخلاقي إلى الحكمة من شأنه أن يضعَ أساسًا طبيعانيًّا للأخلاق من خلال تغيير الموضوع"[52]. لم يقتصرِ الجدلُ على علماء الأخلاق الجدد فقط. يبين عالمُ الفلسفة الأخلاقية المتعلّق بدراسة أسس الأخلاق أنّ طبيعة الأخلاق مسألة مفتوحة. يقوم علماء الأخلاق الجُدد باتّخاذ عدّة مواقف مُحتملة في هذا المجال المتنازَع عليه. لا أحد يتآمر لخداع الآخرين. ومع ذلك، فهناك غموضٌ محيّر في المصطلحات التي يستخدمونها لجذب الجمهور. وبالحديث عن الأخلاقِ وفقًا للصّورة التي يفترضُها أغلب الناس، يتمّ إخضاع العلم الأخلاقي الجديد إلى بعض التغييرات والتّعديلات اللازمة.

أساسياتُ التّوافق الاجتماعي الحالي

هل تظلّ هذه الأخلاقُ الحكيمة سارية، وعلى أيّ أساس؟ يصرّح غرين بوضوحٍ قائلًا: "ليس لدينا خيار سوى الاستفادةِ من القيم المشتركة، وكذلك البحث عن عملتنا المشتركة هناك"[53]. وقد كتب في مكان آخرَ قائلًا: "نبحثُ عن (معايير أخلاقية

مشتركة) قائمة على القيم المشتركة. ولاستيفاء الأغراض المعنية، لا يجب أن تكون القيمُ مشتركةً على مستوى العالم؛ بل يكفي أن تكونَ مُشتركة على نطاق واسع فقط من جهةِ مختلف القبائل ممّن نأمل في حلّ خلافاتهم مِن خلال وضع معيارٍ أخلاقيّ مشترك"[54]. تتمثل أفضل إستراتيجية فيما يلي:

"البحث عن اتّفاق على القيم المشتركة. فبدلًا من وضْع سلطةٍ أخلاقية مستقلة، نقوم بإيجاد عملة مشتركة لتحديدِ القيم المتنافسة. وهذه هي فائدةُ النّفعية التي تؤدّي إلى إيجاد عملة مشتركة قائمة على الخبرة. يمكننا مراعاةُ القيمة الشّخصية وتحويلها إلى قيمةٍ أخلاقية من خلال تقييمها بنزاهة. وأخيرًا، يمكننا تحويل هذه القيمة الأخلاقية إلى نظامٍ أخلاقي يتمّ تشغيله من خلال الجهاز الأمثل لنتائج قشرة الفص الجبهي البشري. ويؤدّي ذلك إلى ظهورِ فلسفة أخلاقيّة لا تعجب أحدًا، ولكنْ يقوم "الجميع" بدراستها؛ وهي لغة أخلاقية ثانية يتحدّث بها جميعُ أفراد القبائل. وهذا هو الأساسُ القائم عليه [وجهة نظري]: وهو البحث عن أرضية مشتركة حيث نعتقد أنّها يجب أن تكون، وإنّما حيث ما تكون بالفعل"[56].

وفي النّهاية، لا تترتّب النفعية التي يدعو إليها غرين وغيرُه من علماء الأخلاق الجدد على القيمة الكبرى لبعض النّتائج على غيرها؛ فهذه ليست النّفعية التي يدعو إليها ميل أو سيدجويك، أو أيّ واقعي أخلاقي آخر؛ بل على العكس تمامًا، فهي تتعلّق بمراعاة النّاس للقيمة في هذا الوقت بدلًا من مراعاة القيمة الجوهرية.

ويؤكّد فلانغن على هذا الرّأي، ويطرح استعارةً لجسر مشيّد على النهر قائلًا: مِن أين يأتي هذا الهدف أو هذه الغاية؟

"تتمثّل الإجابة فيما يلي: يقوم الناسُ بتحديد هذا الهدف أو هذه الغاية. يقوم العديدُ من الناس بمشاركة الهدفِ المتمثّل في ممارسة الأعمال معَ غيرهم مِن أولئك القائمين على الجانب الآخر من النهر ممن يسْعون إلى تحقيق نفس الهدف، وهذه فكرةٌ جيّدة. وقد أدّى ذلك إلى ظهور نوع أكثر غموضًا من الأسئلة المعياريّة التي تحيّر الفلاسفة"[57].

هنا أيضًا يتمثّل الأساسُ الكامن وراء تحديد ما إذا كان ينبغي علينا فعلُ شيء أم لا في تحديد ما إذا كان هذا الشّيء يساهم في تحقيق الهدف الذي يشاركه عدد كافٍ من الناس أم لا.

بهذه الطريقة، يعتبر السّعي نحو تحقيق الغايات أو الأهداف هو الهدفَ الأسمى على الإطلاق. ما هي غاياتنا وأهدافنا؟ على الرّغم من أنّ السّجل التاريخي يبيّن بوضوح مدى اختلافهما، إلّا أنّ غرين يعتقد أنه يعرفُ سببَ ذلك. "نرغب أنْ نكون سعداء، ولا يرغب أحدٌ منّا في المعاناة. واهتمامُنا الرئيسي هو السعادة، والمعاناة تكمنُ وراء كلّ شيء نقدّره"[58]. لذا، "فإنّ مهمّتنا الحالية باعتبارنا أُناس أخلاقيّين هي أن نجعل العالمَ سعيدًا قدْرَ المستطاع بإعطاء قيمةٍ متكافئة لسعادة الجميع"[59].

مِن وجهة نظرِ غرين، السّعادةُ هي المعيارُ العام لتجارب الشخص. ونظرًا لوجود العديد من الأشياء التي يمكنُ أن تؤثّر على خبرتنا، فبالتّالي يرى غرين أنّ مصادر السعادة يمكن أن تكون متنوعة وتتضمن على سبيلِ المثال لا الحصر العائلةَ والأصدقاء والحبَّ والعملَ الهادف والشّخصيةَ الجيدة[60]. وعلى عكس السّعادة التي يحدّدها بنثام، يدرك غرين أنّ الأشياء التي تعمل على تحسين جودة تجربتنا ليست ذاتها؛ فالقافيةُ ليست متساويةً في الشعر. ومِن هنا يتّضح أنّ وجهة نظر غرين تتداخل مع مفاهيم السعادة السائدة والأكثر انتشارًا إلى حدّ ما.

لا تتمثّل وجهةُ نظر غرين في جعل جميع النّاس سعداء نظرًا لأنّ السعادة شيء قيّم، وذلك لأن غرين لا يعتقد أنّ هناك شيئًا قيّمًا على الإطلاق؛ بل على العكس تمامًا، تتمثّل وجهة نظر غرين في جعل الجميع سعداء لأنّ هذا ما يريده الجميع.

قد يبدو ذلك تمييزًا غير منطقي، ولكنّه ليس كذلك. فهناك اختلافٌ كبير بين ما يعتقد الناس بأنه قّيم وبين ما هو قيّم حقًّا. وأخيرًا، فإنّ رغبة الناس في الحصول على شيء - حتّى وإن كان يرغب فيه الجميع - لا تجعل السّعي نحوَ هذا الأمر مقبولًا؛ فهناك بعضُ النّاس يقدرون اكتناز الصحف القديمة، لكن هل هذا يجعل تخزينَ الصحف القديمة قيمةً حقًّا؟ هذا غيرُ مُقنع على الإطلاق. وفي الوقت ذاته، قد يكون لبعض الأشياء - كالحياة البشرية - قيمةٌ كبيرة حتّى لو لم يقدرها أحد. وفي ظلّ غياب أيّ قيمة حقيقية، يسعى غرين نحو زيادة نسبة ما يعتقد الناسُ بأنّه قيّم إلى الحد الأقصى[61].

نرى أنّ غرين يعتبر السّعادةَ بمثابة الهدفِ الأساسي للعمل الإنساني، ليس لأنّه يعتقد أنّ السّعادة هي أعظم خير؛ بل على العكس تمامًا، لا يعتقد غرين أنّ هناك أيّ شيء جيّد على الإطلاق. فلماذا يفضل السعادة؟ يتمثّل مشروعُه العام في اقتراح حلّ للصّراع الأخلاقي الكائن بين الجماعات ذات الآراء الأخلاقية المختلفة. تعتبر إستراتيجية غرين إستراتيجية مزْدَوجة: يتمثّل الهدف الأوّل من هذه الإستراتيجية في رفض التعددية الأخلاقية من خلال تجاهل الادّعاءات التي تقدّمها الجماعاتُ المتنافسة بلغات أخلاقية معيّنة. ويتمثل الهدفُ الثّاني منها في إيجادِ شيء يقدره الجميع، ويتمّ تحديد الأخلاق بناءً عليه باعتباره الأساس المشترك. وإضافةً إلى ذلك، يعتقد غرين أنّ التّجاربَ السّعيدة تتمثّل في هذا الأساس المشترك، وبالتّالي، يقوم بتحديد النّفعية القائمة على السعادة[62].

لا توجد أيّ آراء أخرى تؤيّد رأي غرين. وقد أثارت السّعادة غضبًا شديدًا في الثقافة الشعبية ليس لأنها مشروعةً في مجال علم النّفس الإيجابي؛ بل العكس تمامًا، فقد تخلّى علم النفس عن علم الأمراض ولكنه تحوّل إلى مشروع يهدفُ إلى اكتشاف السّبب وراء ما يجعل الناسَ سعداء. يتمّ إعادة تعريف الأخلاق واستبعادها من الفئات التّاريخية إلى فئات المنفعة والأداء الوظيفي والسّعة لأنها تؤثّر على الرفاه الشّخصي[63].

وعلى غرار السّعادة، أصبحت الأخلاقُ قابلةً للخضوع إلى نوع معيّن من التحاليل التجريبية. وقد صرح فلانغن قائلًا: "هذا لا يجعلُ دراسة الأخلاق علميّة "بالمعنى الحديث" على الرغم من أنّها تتضمن "نظرية فلسفيّة منهجية مرتبطة بالعلوم، وتنصّ على الأشخاص الموجِدِين لهذا العلم"[64].

مِن الاكتشافِ إلى الاختراع

ظلّ المحامون الطّبيعانيون مثل غروتيوس وبوفندورف يتطلّعون إلى اكتشاف مبادئ الأخلاق التي يمكن أن تقنع غيرهم بوجودِ ادّعاءات معيّنة تمثّل المبادئ الأخلاقية الصحيحة والمبررة والملزمة للبشرية جمعاء. وقد تمثّل النموذج المُتّبع في العلوم الصعبة؛ حيث تمكّنت التأكيداتُ المعنيّة من تسوية الخلافات الكائنة حول ما إذا كانت الادّعاءاتُ المتعلّقة بالعالم الطبيعي صحيحةً أم لا. قد يؤدّي الأمل المتمثل في اكتشاف

الأخلاقيات إلى إنهاء النّقاش تمامًا، ولكنْ حاليًا - وبعد مرور قرون من الزمان - تخلّى مؤيّدو العلوم الأخلاقية الجديدة عن هذا المسْعى، كما تمّ استبعاد إجراءات تحديد المبادئ الأخلاقية المبررة واعتبارها مستحيلة.

وفي ضوء الطّبيعانية غير الانفعالية التي لا تعترفُ بحقيقة الأخلاق، يصبح السؤالُ الدائرُ حول "ما يجب علينا فعلُه" سؤالًا غيرَ منطقي على الإطلاق. يجب أن تكون أيّ توصية متعلقة باتّخاذ إجراء/ سياسة توصية تعسّفية من الناحية الأخلاقية. لا يمكن أنْ يكون هناك أساسٌ أخلاقيّ لتفضيل أيّ أعمال على غيرها. لا تزال هناك بعضُ الأعمال التي يُطلق عليها "أفضل" أو "أسوأ" فيما يتعلّق بما يحاول الشخص أن يحقّقه، أو فيما يتعلّق بنسبة التمسّك بالقواعد التقليدية، ولكنّ الأفضل والأسوأ هنا لا يحملان أي أوزان أخلاقية. لا يوجد لهذه المُصطلحات قوةٌ معيارية: يمكن أن تكونَ الخطط أفضل أو أسوأ بالنظر إلى الهدف من سرقة البنوك. يمكن اعتبارُ الأفضل والأسوأ بمثابة الجيّد أو السيّئ، أي إذا كان الهدفُ المعنيّ جيدًا أو سيئًا. تعتبر الأهدافُ الجيّدة والسيئة بمثابة الأشياء التي لا تتواجد داخل الطبيعانية غير الانفعالية للعلوم الأخلاقية الجديدة.

عندما يتمّ إنكارُ وجود أيّ أساسٍ حقيقيّ للأخلاق، فلن يعد يتوفّر أيّ أساس منطقي يستند إليه غرين وغيره من ممارسي العلوم الأخلاقية الجديدة عند القول بأنّ وجهة نظرهم أفضل بشكل موضوعي، وفي أيّ حسّ من خلافة داعش أو حكم الأقلية الروسي[1]. وفي النّهاية، يبدو أنّ موقفهم قد تحول إلى مجرد تفضيل، أو إلى التّفضيلات التي يسمح بها التوافقُ الاجتماعي. وفي هذا الصدد، يعتبر تعظيم السعادة اختيارًا جيدًا لما يجب أنْ يسعى البشرُ نحو تحقيقه كأيّ شيء آخر يسمح به التّوافق الاجتماعي. وعلاوة على هذا، يمكن أنْ يكون بسهولة أيّ شيء آخر.

(1) الأوليغاركية Oligarchy هي حكمُ الأقلية، أي أنّ مُجريات الأمور السياسية في بلدٍ ما أو مجتمع ما تتحكم فيه قلّة معينة (غالبًا غير محبوبةٍ من الشعب) إمّا لسلطتها العسكرية أو الوراثة الملكية أو الثراء ونحو ذلك، ويمثلها أيضًا في العصر الحديث أصحاب المال والنفوذ والتدخّل الأجنبي في مجريات البلاد(س).

اتّخاذُ الإجراءات اللّازمة للتغلّبِ على المشكلةِ الراهنة

قدْ تغيّر البحث الجاري عن أساسٍ علميّ واضح يمكن أن يرتكزَ عليه النظام الأخلاقي والاجتماعي بشكل جذريّ في أواخر القرن العشرين وأوائل القرن الحادي والعشرين. لم يعدْ علماءُ الأخلاق الجدد يبحثون عن اكتشافٍ علمي للحقيقة الأخلاقية لأنّه في وجود ميتافيزيقا للطبيعانية غير الانفعالية فلمْ ولنْ تتوافر الحقيقة الأخلاقية؛ بل على العكس تمامًا، فهُم يؤكّدون على إمكانية استخدامنا للعلوم المحتمل أن تساعدنا على تحقيق الأهداف الاجتماعية مقرّين بأنّ هذه الأهداف تعسفية.

من الصّعب توقّع العواقب المنطقيّة لذلك. ويعتبر كلّا من روزنبرغ وغرين من الحالات الاستثنائية. وسواء أقرّ أيّ عالمٍ بذلك أم لا؛ يصعب عدمُ استنتاج أنّ المنطق الثقافي للعلم الأخلاقي الجديد يؤدّي حتمًا إلى العدميّة الأخلاقية.

والجديرُ بالذّكر، أنّ أغلبَنا يكره الاعترافَ بذلك. وخلافًا للمصلحة الذّاتية لثقافة السوق والنقد الملازم لثقافتنا السّياسية وانعدام الثّقافة التّرفيهية، نريد أنْ نؤمنَ بوجود بعض الأسس التي يمكننا من خلالها - كدولة أو كعالم - تقديمُ ادّعاءات أخلاقية قوية؛ الادّعاءات التي من شأنها أنْ تعمل على إلهامنا وتوجيهِنا وتوحيدنا. وربّما هذا هو السّبب الرئيسي وراء خلط النّاس بين ما هو "واجب" وما هو "مفروض"، أو الحدّ من ميل بعضِ العلماء الأخلاقيّين نحو التّجاوز والتخطّي، وذلك بتقديم ادّعاءات أخلاقية على نتائج وصفية غير مشبوهة. وبالطبع، يعتبر البحثُ عن مثل هذا الأساس الموحّد الملزم اجتماعيًّا في الدين؛ أمرًا غير وارد على الإطلاق. وبعدَ رحلةٍ طويلة عبْر القرون لا يمكننا إنكارُ الاستنتاج القائل بأنّ العلم تعذّر عليه إثباتُ ذلك أيضًا.

الفصلُ التّاسع
رغبةُ بروميثيوس

مشكلةُ العواقب غيرِ المقصودة

انتهتْ رحلةُ البحث عن علم الأخلاق. وبالنّظر إلى ما تمّ سردُه في الصفحات السابقة، ما الذي توصلنا إليه؟

ملخّصٌ بما تمّ سردُه حتّى الآن

قامَ غروتيوس وهوبز وغيرُهم من مفكّري العصر الحديث باتّخاذ الخطوات الأولى نحو تقديم سردٍ علمي للأخلاق. وبطريقةٍ مُستوحاة من الثورة العلمية والميتافيزيقية والحماسة لمعايير أخلاقية غير تلك التي تطالب بها الفضائلُ الدّينية المتحاربة، قام غروتيوس بوضعِ النّهج القائم على الحقوق، والذي من شأنه أن يؤدّي إلى إيجادِ علمِ الأخلاق الجديد.

وقد أدّى علمُ النفس الميكانيكي لهوبز المتعلّق بالفكر الأخلاقي، على الرغم من كونه افتراضيًّا وليس تجريبيًّا؛ إلى تمهيدِ الطّريق لمناهج طبيعيّة مماثلة محتملة. وبعد فترةٍ وجيزة، أصبح تفسيرُ نيوتن البسيط والقانونيّ للعديد من الظواهر الفيزيائية بمثابة الحلّ الأمثل على الإطلاق، أي الحلّ النّموذجي المطلوب على نطاقٍ واسع في عصر التنوير.

وهذا ينطبق بشكلٍ خاصّ على هيوم وبنثام اللّذيْن سعَيَا نحو وضع نظريات أخلاقية علمية على الرغم من اختلاف مناهجهما. وكما أوضحَ نيوتن أنّ الميكانيكا السّماوية تنصّ على قوانين بسيطة تربط السمات الأساسية معًا، فقد قام هيوم بإعطاءِ تفسيرات بسيطة وقانونية لتوْضيح التّفاعلات بين الصفات الإنسانية والمشاعر الأخلاقية فيما يتعلّق بالموافقة أو المعارضة. وقد أكّد مذهبُ النّفعية الذي وضعه بنثام على دور الحسابِ في تحديدِ الإجراءات التي تسهمُ في تحقيق نتائج إيجابيّة محدّدة بدقّة ولم يترك أيّ مجالٍ للجوانب التّقليدية للأخلاق، مثل الواجبات والسّلع غير القائمة على المتعة.

وعلى الرّغم من اختفاء هيوم حتّى القرن العشرين، إلّا أنّ أقوال بنثام العلمية الخاصّة بالأخلاق والسائدة في عصر التّنوير قد استمرّت حتّى القرن التاسع عشر حيث قام ميل بإجراء التّعديلات اللازمة عليها. وقد وضعتْ فكرة داروين المتعلّقة بالانتخاب الطبيعي أساسًا لتفسير المشاعر الأخلاقية وعلم النفس الأخلاقي بشكلٍ عام، ولكنّ ذلك لم

يتّضح حتّى منتصف القرن العشرين. وقد كانت التّطبيقات الأخلاقية الداروينية خاطئة - "الأخلاق التطورية" وفقًا لسبنسر؛ وقد تمّ تصحيحُها في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين من جهةِ مور، وغيره.

وفي بداية القرن العشرين، حالَ العزلُ بين التخصّصات المتزايد بجانب الاتجاهات السلوكية في علم النفس المتجاهلة للتطوّر؛ دونَ تكوين صورةٍ علميّة للأخلاق الإنسانية حتّى أواخر القرن العشرين. لكنْ فيما يتعلق بإنْجازات علم الأحياء التطوري، فقدْ حثّت الثورة الإدراكية في علم النفس وشجاعة إدوارد أوسبورن ويلسون والتّقنيات الجديدة المتعلّقة بدراسة العقل؛ على إيجاد فهْمٍ تجريبيّ شامل للأخلاق الإنسانية. وقد قام بعض الفلاسفة بتعديل هذه العناصر بإدْراج معايير أخلاقية تتوافق بشكلٍ أفضل مع الصورة التجريبية السائدة للعقل الأخلاقي. تعتبر عاطفةُ هيوم القائمة على العقل وأقوالُ داروين التطورية للعقل والمنهجية الأخلاقية العقلية التي تربطها صلاتٌ قوية بحسابات النفعية الخاصة ببنثام وميل؛ جزءًا لا يتجزأ من الطبيعانية غير الانفعالية الملتزمة بالدّراسة التجريبية للعقل؛ حيث شهدتِ المعايير الأخلاقية الجديدة تطورًا ملحوظًا في التّاريخ الأكاديمي الحديث.

ومعَ ذلك، فقد تعذّر على هذه المعايير الأخلاقية إعطاءُ أملٍ طويل الأمدِ لوضع أساسٍ علمي للأخلاق. ولم يساعدنا الاتّساقُ متعدّدُ التّخصصات لصورة الأخلاق الجديدة على إيجاد أقوالٍ علمية متوافقة حول الأخلاق؛ بل على العكس تمامًا، فقد قدّمت أوصافًا مفصّلة للجهاز المادي المتعلق بالفكر الإنساني والأعمال الأخلاقية البشرية.

تتراوح هذه الأوصافُ من تفسيرات متعلّقة بالإيثار البيولوجي في علم الأحياء التطوري إلى فرضيات معقولة متعلّقة بالتطوّر التدريجي للتعاطف البشري في علم الرئيسيات وعلم النفس التطوري. وبالنسبة إلى النماذج الوصفيّة للمفاهيم الأخلاقية الإلزامية، فلا تؤدّي هذه النجاحات التجريبية إلى أي شيء سوى تعزيز معرفتنا بالأخلاق. ولا يرجع السببُ في ذلك إلى تحمّل العلماء المسئولية الدّائمة لإجابة اكتشافاتهم على كافة الأسئلة الأخلاقية العميقة. يتمّ توجيه بعض اللّوم نحو الدعم المفرط لتقارير وسائل الإعلام للعمل العلمي الرصين.

وقد قمْنا بوصف بعضِ المُحاولات الملْحوظة للاستفادة من النّتائج العلمية المتواضعة وإدراجها في الاسْتنتاجات الأخلاقيّة الموضوعية، حتّى عندما يبتعدُ علماءُ الأخلاق عنِ المبالغة، فهُم عادةً ما يعتمدون على حدودٍ غير واضحة للاستفادةِ من العلوم الأخلاقيّة الموضوعية. وعند تناول هذه النقطة، يفضّل التّغاضي عن الطبيعة الإلزامية لعلمِهم حتّى وإنْ كان مكتوبًا بلغة الأخلاق.

هل يمكنُ لعلم الأخلاق تحقيقُ غايته الأساسية؟ هناك مَن يقول بأنّه حتمًا سيفعل[1]. وتتمثل المشكلة الرّئيسية في أنّ هذا النوع من "الطبيعة الإلزامية" يضع غاياتٍ لا يمكن للعلوم تبريرها، وهناك تحديات هائلة تحولُ دونَ تحقيقها.

هناك تحدّي التعريفات: يتمثّل في تقديم تعريفٍ واضح ومُخْتصر عن الأخلاق، ويكون ملائمًا للتجارب الفعليّة. وهناك تحدّي التّأكيد: يتمثّل في تفسير الأخلاق بطرقٍ قابلة للقياس العلمي. وكما رأينا، فكلاهما يعملُ على تحقيق أغراضٍ مشتركة. وكلّما تمّ تعريفُ الأخلاق بطريقةٍ قابلة للقياس التجريبي، كلما قلت نسبةُ تصوير الأخلاق كما تبْدو. وكلّما كان تعريفُ الأخلاق ملائمًا للتجارب الفعلية كلّما قلّت نسبة خضوعها للقياس التجريبي.

هذه التّحديات هائلة، وربّما لا يمكن التغلبُ عليها. في حين أنّه مِن الآمن أنْ نستنتج أنّ البحث قد أنتج علمًا متواضعًا لجوانب الأدواتِ المادية الكامنة في الأخلاق البشرية، إلّا أنّه لم يقدّم - حتّى بشروطه الخاصّة - أي شيءٍ يشبه علمَ أخلاقٍ فعلي. يتمّ تقييد الأجزاء التي تظهر أحيانًا كعلم للأخلاق بسبب العيوبِ المفهوميّة والإفراط في الأدلّة والمنطق الخاطئ والافتراضات التعسفية.

ومع ذلك، فإنّ الفحص الدّقيق للمُساهمات الحديثة في هذا العلم، وخاصّة تلك الناشئة عن النظرة التوليفية الجديدة للأخلاق، يكشفُ عن حدوث تغيّرٍ كبير. يبدو من العدل القول بأنّ الكثير من علم الأخلاق الحالي لم يعدْ علم الأخلاق حقًّا. وبدلًا من ذلك، صار جزءًا لا يتجزّأ من ميتافيزيقيا المذهب الطبيعاني الفلسفي، فإنّ غالبية علماء الأخلاق الجُدد لا يعتقدون أنّ هناك أيّ ظاهرة مثل الأخلاق، كما هو التّصور عادة،

حيث عمَّ نوعٌ من العدميّة الأخلاقية، في المُتقبَّل لأيّ عمل توجيهيّ مبرّر له صحيح أو خاطئ أو جيد أو شرّير.

لا يوجد شيء يجبُ على أيّ شخص فعلُه أو ينبغي عليه فعلُه بالمعنى الدّقيق للكلمة. مثل هذه الظواهر، إنْ وجدت، لا يمكن اكتشافُها أو دراستُها من جهةِ العلوم الصّعبة، وبالتّالي فإنّنا نفتقر إلى سبب للاعتقاد بأنّها موجودة. هذا المنطقُ من خيبة الأمل يهدّد أكثرَ بكثير من الأخلاق. إنّه يفصل المفاهيم النقيّة علميًّا عن المفاهيم غيرِ الحاسمة مثلَ الوعي والقصدية والحياة والإرادة الحرّة وما شابه. وبالتالي فإنّ مسائل العمل والسّياسة والتوجيه المعياري لم تعدْ مسائل معنوية أو أخلاقية.

الأمرُ المحيّر هو أنّ لغة الأخلاق محْفوظة. لا يزال العلمُ الأخلاقي الجديد يتحدّث عمّا "يجب أن نفعله" أو "لا ينبغي لنا فعله"؛ لكنّ المعنى قد تغيّر. يدور الآن التوجيه المعياري حول تحقيق بعض الأهداف العملية. وبالنّظر إلى أنّنا نريد هذا أو ذاك، فما الذي يجب أن نفعله من أجل الحصول عليه؟

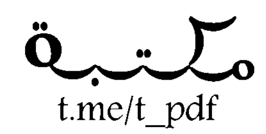
البحث - إذًا - قد تمّ إعادةُ توجيهه بشكلٍ أساسي. فلم يعد يدور علمُ الأخلاق حول اكتشاف كيف يجب أن نعيش؛ على الرغم من أنّه لا يزال يتمّ تقديمُه في الغالب على هذا النّحو. وإنّما بدلًا من ذلك، يهتمّ الآن باسْتغلال المعرفة العلميّة والتكنولوجية من أجل تحقيقِ أهداف عملية تستند إلى أيّ توافق اجتماعي يمكننا تبريرُه. تطوّرَ علمُ الأخلاق - إذًا - إلى مشروع هندسيّ متجذر في الأهداف التعسفيّة أخلاقيًّا.

نظرًا لأنّه قد تمّ التخلّي عن الصالح والسّيئ والصحيح والخطأ الفعلي، فلا يوجد في نهاية المطاف أي أساسٍ يُفصَل فيه وينبغي السعي إليه بأيّ طريقة مبدئيّة. بالطبع، لا أحد يقول إنّنا أحرار في تبني أي أهدافٍ أو مقاصدَ نريدها. وفي سياستهم أو اقتراحاتهم السّلوكية المختلفة، لم يفشل العلماء الأخلاقيون الجُدد في التّوصية بمن يعاقبهم بالقيم الإنسانية الآمنة والليبرالية.

ومعَ ذلك، نشير مع القلق إلى أنّه من وجهة نظرهم الخاصة، يمكنُ لهذه القيم أن تحفّز بقدرٍ أكثر من الدّعم الطارئ تاريخيًّا للنّخب الحاضرة في المجتمع الغربي. ومن

خلال التزاماتهم الخاصّة، لا يمكن أن يكونَ هناك صالحٌ أعمق يُثبِّت هذا الإجماع على أيِّ شيء آخر في أي مكان أو وقت آخر في التاريخ.

إذًا، فإنّ البحث عن علم الأخلاق هو قصّة سعيٍ وأملٍ يمتدّ لعدة قرون والعديد من الأفكار الواعدة والعديد من الإخفاقات الواقعية ودورات السّكون والنهوض والإفراط في الوصول، وأخيرًا، إعادة توجيه مهمّة ولكن دونَ أن يلاحظها أحدٌ بعيدًا عن الهدف الأصلي، ونحو نهاية مختلفة جذريًّا.



بحثٌ فاشل... منبعثٌ مِن نوايا حسنة

هذه هي قصّتنا، ولكن ماذا تعني؟

لقد حرصْنا على تجنّب عناوين مذهبيّة مثل "الوضعية" أو "العلمية" في هذا الكتاب. حيث يمكن أن تصبح استعارات أقلّ وصفًا للمصطلحات الاختزالية المُستشهد بها لفرض الادّعاءات القوية للعلوم الأخلاقية الجديدة، دون القيام بالعمل الشاق لكشف غموض هذه الادعاءات.

يؤثّر الرفض الصّريح لادّعاءات العلوم الأخلاقية الجديدة، كما يفعل الكثيرون، سلبيًّا من حيث تعتيم الرغبة في المزيدِ من العلم التي تشكّل البحث من الأساس وتستمرّ في ذلك حتى الآن: الرغبة الفريدة في وضوح يعلو، ويحلّ محلّ الغموض ولليقين في عالم مظلم ومتكدس بالغموض والشك. بل والأهم أنه يقلل من الرغبة في ازدهار يأخذنا بعيدًا عن النزاعات والعنف والبؤس الذي غالبًا ما ينشأ.

يؤدّي بنا شعورُنا المأساوي إلى النظرة بأنّه مهْما كانت نهاية ذلك المطاف يوتوبية/ مثالية، فمع ذلك ينبغي علينا ألّا نغترّ بها. فمصادرُ التّناقض الأخلاقي قائمةٌ بواقعٍ أكبر ممّا سبق، والنية في الإيذاء أكثر وحشية ممّا سبق، ووسائلُ القيام بالعنف أكثرُ عددًا وقوّة ممّا كانت عليه، وبالتّالي البؤس الذي نستطيع إسقاطه على بعضنا البعض وعلى الأرض أكبرُ بكثير ممّا سبق. ويدفعنا هذا، إذا لم يكن ذلك طارئًا، بأقلّ حدّ معقولٍ إلى البحث عن أيّ طريقة إنسانية خلال اختلافاتنا العميقة.

لكنْ هل سيصلُ بنا العلم إلى ذلك؟

تقْنعنا قصّةُ البحث للتّأسيس العلمي للأخلاقيات أنْ الإجابة هي لا. على الأقلّ، لم يأخذنا العلم إلى ذلك بعد، ولا يوجد إشارات على ذلك، ولا يوجد حلول معقولة للتحديات التي يواجهها هذا المشروع.

لقدْ علّمنا العلمُ الكثيرَ من الأشياء. ففي مشاكل الوجود الإنساني، أنجز مزايا لا حصر لها في الصحة وطول العمر والراحة وسهولة المعيشة والأمن. جزءٌ مركزيّ من إنجازاته هو المنهج العملي لطريقته واستنتاجاته. فقد حثّنا على الثقة والبناء على ما يمكن إثباته للجميع فقط. ومع هذا، وعلى الرغم من كلّ الخير الذي أحدثه العلم، فإنّه من الواضح أنه لم يقدّم أيّ شيء كحلّ لمشكلة الأخلاق؛ ولا أيّ طريقة لحلّ الخلاف الأخلاقي بأساليب تجريبية.

البحثُ الفاشلُ وعواقبُه (غالبًا ما يكون غير مقصود)

حتّى هذه اللحظة، كان حسابُنا وتحدياتنا وانتقاداتنا لعلمِ الأخلاق كلّها داخلية لذلك الخطاب. وهذا يعني، أنّها تتعلّق بجوانب الحجج أو النّظَريات المعروفة (أو يسهل الوصول إليها) للعلماء الأخلاقيين أنفسهم. ومع ذلك، نعتقد أنّه من الضّروري تسليط الضوءِ على مجموعة أخرى من التّحديات التي نادرًا ما يتمّ تناولها في الخطاب نفسه.

في الفصل الأوّل، تحدّثنا عن مخاطرِ انعزال هذا المجال. الحقيقة هي أنّ الانعزال يشكّل خطرًا مهنيًّا في جميعِ المجالات الأكاديميّة والمجالات الفرعيّة. ولكنْ بالنسبة لعلم الأخلاق، فإنّ مقاومة العزلة تزداد أهمية في ضوء تداعياتها على أرض الواقع.

حتّى يتسنّى إيجاد كلّ من سعة الاطّلاع والتطوّر الفكري في هذا الركن المعين من عالم العلوم والفلسفة، نتساءل عمّا إذا كان ممارسوها يعملون بوعي ذاتيّ مناسب حول السياق الذي تتكشف فيه أعمالهم وطموحاتهم. معظمُهم يفهمون أنّهم يبحثون عن الحقيقة بلا مبالاة. إنّهم يتخيلون أنهم يعملون من نقاء الميتافيزيقا الخاصّة بهم غير الملوثة بأي شيء خارج العلم والمنطق.

لا نرغب في إثارةِ دوافع أيّ شخص؛ في الواقع، نحن نناقشهم وفْقَ كلامهم: إنّهم يسعون وراء الحقيقة. ولكنّهم يقومون بذلك ضمن أطرِ (وقيود) المعرفةِ المحددة بالطرق والمفاهيم الحالية في مجالات الاستعلام الخاصّة بهم. وهذا ليس كلّ ما في الأمر.

هناك إغواءٌ بافتراض أنّ عالمَ العلم أو عالم الفلسفة هو العالم الفعلي، وأنّ السعي وراء الحقيقة يرتفع بشكل أو بآخر فوق شدّ الحياة الاجتماعية وجذبها والحركة الدوامية للحظة التاريخية. ويمكن القول أن ما يُفتقد في هذا الخطاب هو الحذر الذي يأتي من التأمل في طبيعته البشرية وبالتالي الطبيعة العرضية.

نادرًا ما يجدُ المرءُ في الأدب الفلسفي أو العلمي أيّ وعي ذاتي بشأن الطرق التي يتمّ بها دمج العلوم والفلسفة في سياقٍ اجتماعي وتاريخي، لتعمل بالتّالي جنبًا إلى جنب مع مجموعة من الحركية الاجتماعية الخارجية، والتي تكون غير فلسفية وغير علمية.

وعلى عكس ما يحدثُ يجب أن تمضي الأمورُ دون القول بأنّ العلم والفلسفة هُما منتجان بشريّان - ليسا نتاجًا للتاريخ والثقافة أقل من السياسة والأيديولوجية والأخلاق واللاهوت. تحيط الحركية الاجتماعية وتخترق أنظمة المعرفة هذه. إنّ الاصطلاحات اللّغوية هي ببساطة أبسط هذه الأطر، ولا مفرّ منها. والأمر الذي لا مفرّ منه أيضًا هو الحركية المعقدة للسلطة والمصلحة والامتيازات والطقوس والطموح والاستياء والإصابة والأمل - من بين أشياء أخرى كثيرة. قد يُغوي البعض أنْ يجادلوا بأنّ الفلسفة والعلوم هما نظريتان للمعرفة متميّزتان تعملان بطريقة ما فوق الجدل.

لكنّ هذه الحجّة، إنْ لم تكن سخيفةً في ظاهرها، فهي بالتّأكيد قابلة للنقاش. فعلى الرّغم من أنهم يتطلعون إلى المثلِ الأعلى للموضوعية، إلّا أنّ تاريخ العلوم يقدّم فهرسًا لا ينتهي من الناحية العملية للباحثين الذين يرون ويفهمون ما كان شرطًا اجتماعيًا لرؤيتهم وفهمهم.

العلمُ الأخلاقيّ غيرُ عاكسٍ للتّاريخ والثقافة والاقتصاد السياسي

يتمثّل أحدُ التّحديات التي تواجه العلمَ الأخلاقي الجديد في الغياب الفعلي لأيّ وعي عامل بالتاريخ أو الثّقافة أو الاقتصاد السياسي أو الانخراط فيه. على سبيل المثال، مركزية "الإجماع الاجتماعي" في المنطق النّفعي الجديد(1). يتحدّث جوشوا جرين وآخرون عن ضرورةِ الاعتماد على "القيم المشتركة" للإجماع الاجتماعي لبناء الأخلاق؛ ويقول إنّ الأخلاق تبدأ بما يريدُه "الناس". وبالتّأكيد يجب أن نكون حذرين بشأن هذه الفكرة.

بعدَ كلّ شيء، أعطانا الإجماعُ الاجتماعي في ألمانيا في الثلاثينيّات من القرن الماضي حزبًا نازيًّا منتخبًا بديمقراطية، والرايخ الثالث وآلة الحرب، وبالتّالي أهوال المحرقة النازية. لقد أعطانا الإجماع الاجتماعي عبوديةً مُعتمدة ديمقراطيًّا، وعزل جيم كرو، وإرهاب القتل، وكلّ تعبير يمكن تصوره عن التشهير الاجتماعي والتّمييز. لقد أعطانا الإجماعُ الاجتماعي الفصلَ العنصري في جنوب أفريقيا، والتطهير العرقي في البلقان، والإبادة الجماعية في أرمينيا ودارفور وبورما ورواندا وكمبوديا والصومال والكونغو.

في بعض الأحيان في تاريخ البشرية، أذن الإجماع الاجتماعي بممارساتِ ربط القدم وتشويه الأعضاء التّناسلية وحرق الأرامل والتفجير الانتحاري وجرائم الشرف والاستهلاك غير المقيد. هذه ليست أفكار مفروضة على السّكان غير الراغبين من قِبَل المستبدّين المتعصبين. بل لقد تمّ اعتناقهم من قبل "الشعب"، ومنسوجة في ثقافاتهم والممارسات الاجتماعية الراسخة، وفي جيل بعد جيل من ممارسات التنشئة الاجتماعية

---

(1) سيتطرّق الحديثُ هنا إلى أحدِ أقوى وجوه النّسبية الأخلاقية التي أشرْنا إليها من قبل، والتي تعتمد في تقريراتها الأخلاقية على اختيار الجماعة أو الأغلبية أو الإجماع مهما كان خاطئًا أو غيرَ إنساني (مثل جرائم النازية الألمانية في حقّ الأقليات والمعاقين المرضى والضعفاء، أو بعض الأفكار العنصرية مثل الإبادة واستحقار بعض الأجناس أو التعقيم القسري في أوروبا وأمريكا)(س).

الرّسمية وغير الرسمية، من بين المؤسسات الأخرى، الأسرة والمدرسة. القيم المشتركة للإجماع الاجتماعي يمكن أن تسفرَ عن نتائج بغيضة[1].

لإجراء مثلِ هذه المقارنات ومعرفة آثارها، بالطّبع، يجب أن يكون لدى الفرد مفهومٌ أوليّ للمؤسسات أو المجتمع. لكنّ العلم الأخلاقي الجديد لا يُعطينا مثلَ هذه المفاهيم. إنّ العالم الاجتماعي بكل تعقيده هو ببساطة مجموع الأفراد بدافعٍ من اهتماماتهم الخاصّة من أجل الحفاظ على رفاهيتهم الشخصية أو زيادتها. المؤسّسات موجودة، ولكن بصفة عامّة ككيانات غامضة تُقاس شرعيتها من خلال درجة زيادة أو انخفاض الرّضا الشخصي.

يمكن تفسيرُ التركيز على الأفراد جزئيًّا من خلال طريقة بنثام نفسها: "ممارسة عدم التفكير مطلقًا في الفجوات حتى يتمّ حلّها في أجزائها، ولا عن التّجريدات حتى يتمّ ترجمتها إلى حقائق"[2]. من خلال التركيز على الأجزاء - الأفراد - يتجاهل علماءُ الأخلاق الجدد هياكلَ الحياة الاجتماعية وطريقة عملها.

علمٌ أخلاقيّ لا يعكس "السلطة"

قد نتساءل - أيضًا - عمّا إذا كان العلمُ الأخلاقي الجديد يعكس بما فيه الكفاية حركية السلطة في تشكيل الخطاب. كما يعلم أيّ شخص من داخل الحياة الأكاديمية، فإنّ الغرور والأنا والطموح والطريقة الفكرية والتّحيز السياسي يلعبون أدوارًا هائلة في توجيه المهن والتأثير على البحوث.

إنّها تؤثّر على مَن يحصل على التّمويل، ومِن أين، ومَن الذي ينشر، وأين، ومَن الذي ترتفع سمعته، ومَن يسقط. تندرج هذه التّأثيراتُ في الضّغوط التي تمارسها المنظماتُ المهنية

(1) الغريبُ هنا أنّ وصف (البغيضة) لبعض السلوكيات المُرْتضاة في مجتمع ما، هو نفسه يؤكّد النسبية التي تقع بعيدًا عن مصدر خارج البشر للحكم، فكما نرى أنّ أيّ جماعة/ مجموعة/ مجتمع؛ يمكنُه أن يعيبَ على الآخر عددًا من السلوكيات (البغيضة) في نظره؛ اعتمادًا على مرجعيّته النّسبية التي اختار أنْ يحكم بها على الأشياء، فالحجاب والسّترُ والحشمة ممدوحة في مجتمع، في حين يصفُها آخر بالتخلف والرّجعية ويحاربها، وفي المقابل يرى المجتمع الأوّلُ التبرجَ والسفور والتعري سلوكًا شائنًا يفسد الأفراد والمجتمعات، وهكذا(س).

والإدارات والكليات والجامعات والوكالات المانحة للمؤسّسات الكبرى والشركات والحكومة الفيدرالية، منها غير النزيه (بعضها أكثر من غيره). هذه الضغوط الخارجية على نقابات الفلسفة والعلوم هي أكثرُ الطرق وضوحًا التي تمارسها حركية السلطة بنفسها[1].

والأكثر دقّة هو أعمال السّلطة والسيطرة الاجتماعية داخل النقابة نفسها. يتكون كلّ نظام اجتماعي من خلال حدودٍ تحدّد ما يُفهم أنّه صحيح من الخطأ، حقيقي من كاذب، جيّد من سيء، مناسب من غير مناسب، مقدّس من عدواني. يُعتبَر هذا حقيقيًا على جميع المستويات وفي جميع مجالات الحياة الاجتماعية، سواء في الشّئون الدولية أو الدول القومية والثقافات القومية أو المناطق والمجتمعات المحلية أو المؤسّسات الخاصة، مثل الأسرة والتعليم والجيش والعمل الخيري وساحات مختلفة من المهن. يُعدّ هذا صحيحًا أيضًا في الأوساط الأكاديمية؛ بما في ذلك الفلسفة والعلوم.

في جميع مجالات الحياة الاجتماعية، لا تُرسَم الحدودُ فقط؛ بل أيضًا يتمّ حراستها بكل صرامة، حيث أن السّلطة والامتياز على المحكّ في كلّ نظام اجتماعي. ويريد أولئك الذين يتمتعون بالسلطة والامتياز الاحتفاظ بها عمومًا، بينما أولئك الذين لا يتمتّعون بها يريدونها أيضًا بشكلٍ عام. سيتحدّث الناس عن "ما هو حقيقي"، "ما هو في صالح الصالح العام"، "ما تحول أمتنا تجاهه" - وبالتالي، ما الذي يشكل العلم الجيد "أو" الفلسفة الجادة" - ولكنْ منسوجة في كلّ هذه الادعاءات، بطرق نادرًا ما يتمّ فهمُها أو توضيحها، هي مصالحُ معقّدة وقوية موجّهة نحو تحقيق أو الحفاظ على المميزات وتحقيق أو الحفاظ على النقاء وبناء السّمعة والحفاظ عليها. هذه الحركية ليست كلّ ما يجري، لكنها جزءٌ لا يتجزأ منه.

(1) هذا أيضًا ما ذكرناه من قبل على افتقاد الوضع الأكاديمي العالمي اليوم من أبحاث ونشر إلى الحيادية التامة التي يظنها الكثيرون فيه، المؤسف أنّ هذا الأمر يكاد يتواجد في كلّ المجالات تقريبًا من الطب والصحة والأدوية، مرورا بالأطعمة والمشروبات، إلى الأبحاث الفلسفية والفكرية، فإذا كان ذلك كذلك في مواضيع تهدف إلى العلم البحت، فما بالنا بالمواضيع التي تهدف إلى التعصب والأدلجة مثل المادية والطبيعانية والإلحاد والتطور وغيرهما؟(س).

كان هناك وقتٌ ادّعى فيه اللّاهوت سلطة معرفية مميّزة. كانت ادّعاءاتُها بالحقيقة متأصلة في المؤسسات التي يمكن أن تحمي سلطةَ ومزايا الأشخاص الذين يقدمون تلك الادّعاءات. كان التعارض مع تأكيداتها أو الطّعن في سلطتها عملًا من أعمال العدوان الذي كان يقابل دائمًا فعل تحكّم اجتماعي موجّه نحو معاقبة المُنتهك وإعادة بناء تضامن وتحكم المجموعة في السلطة.

في بعض الأحيان، كانت السيطرةُ الاجتماعية رمزيّة؛ على سبيل المثال الإعلان عن بدعة. وفي أوقاتٍ أخرى، كان الأمرُ جسديًّا، كما في حالة السّحرة والزنادقة الذين تمّ سجنهم ومعاقبتهم وحتى حرقهم على خازوق. لكن حتّى عندما يكون العنف رمزيًّا كان لهذه الإجراءات عواقبُ حقيقية، بما في ذلك النّبذ وفقدان العمل وقمْع المعارضة وإسكاتها، والاستبعاد من المشاركة في الحياة الاجتماعية.

هذا هو ما تفعلُه المؤسّسات. داخل الجهات القائمة، هناك القليلُ من الانعكاسية. هناك فقط الحقيقة والخطأ، الصواب والخطأ، العامل الداخلي والخارجي. ومع ذلك، فقد تطوّرنا كنوع، ولم نتجاوز متطلباتنا لرسمِ الحدود وحراستها. ولم نتطوّر بما يتجاوز رغبتَنا في قمع المعارضة وقمع المعارضين من دوائرنا، حتّى في المجتمعات التي تعرف نفسَها بأنّها "مستنيرة" أو "منفتحة" أو "محرّرة". نحن البشر لا نستطيع أن نساعد أنفسنا.

هذه الحركية تلعب بالتّأكيد في الخطاب حول العلوم الأخلاقية الجديدة. إنّهم يشكلون "مَن هو بالداخل" و"مَن بالخارج"، ومَن يحصل على التّمويل، ومَن لا، ما يشكّل خطًّا شرعيًّا أو غير شرعي للتحقيق والمساهمة، وفي النّهاية ما يشكّل الحقيقة والخطأ.

هذه هي الطّريقةُ الوحيدة لفهْم الجدل الدّائر حول كتاب "توماس ناجل" 2012، "العقل والكون". اتّجه ناجل للقوانين الطبيعية الهادفة لتفسير التصورات المحتملة وغير المحتملة للحياة، للإدراك والأخلاق.

ولكنّ هذه المسألة أثارت غضبَ النّقاد، فقد رفض "استيفن بينكر" الكتابَ ووصفَه بأنّه "التفكير الرّديء لمفكّر كان عظيمًا"[3].

وأعاد "براين ليتر"، مالك مدوّنة الجماعة الفلسفية المحترفة، تأريخَ الجدل، وقال: "الفيلسوف المشهور سابقًا" وأعربَ بصخبٍ عن قلقه من أنّ "الكتاب ستكون له آثار وخيمةٌ في العالم الحقيقي"[4]، كما رفض الفيلسوف "روبرت باول وولف"، مدرّس ناجل السابق، الحججَ الرئيسية في الكتاب باعتبارها أحد الأمثلة على "سوء التصرف الفلسفي"[5].

"إذا كان هناك مرجعٌ فلسفي للفاتيكان" يقول "سيمون بلاكبيرن" في مجلة "نيو ستيتسمان": "فسيأخذ كتاب ناجل طريقه لمحتويات المرجع"[6].

يمكن للأشخاص المُعتدلين الاختلافُ حول العديد من الأشياء، لكنّ المشكلة هي أنّ "ناجل" لم يكن مخطئًا في عيْن مُنتقديه فحسب، بل كان ملحدًا[7]. وكعالمٍ طبيعي علماني، فقد تخطّى كلّ الحدود، وفي ظل هذه الأحداث، تمّ توضيح أوْجه الخلاف الكائنة بين العلمانيّين والتابعين للكنيسة الأرثوذكسية وتمسك كلّ منهم بمعتقداته.

ومَن هذا المنظور فإنّنا نرى مزايا قيادة "جوناثان هايدت" المتمثّلة في تشجيع "التنوّع في وجهات النظر" من خلالِ موقعه وأكاديميّة هيتيرودوكس.. كما نرى أنّ اسم الموقع و"الحركة" في حدّ ذاته يخفّف من حدّة المُشكلات السياسيّة داخل الحياة الأكاديمية بشكل عام؛ وضمن خطاب علم الأخلاق الجديد.

ومِن المؤكّد أنّ "هايدت" يعمل من مُنطلق الأقدميّة المنيعة، لكنّه استخدم هذا المنصب لتحدي اتفاقيات التّأسيس بشجاعة. وفي بعض النّواحي نجد عمل هايدت هو الاستثناء الذي يثبت القاعدة.

تتّحد حسيّة ناجل وحداثة الأكاديمية الإبداعية معًا لشرْحِ ديناميكيات السّلطة في تشكيل الحوار الأكاديمي. هذه الدّيناميكيات توضّح كيف تحافظ الفئاتُ على السّلطة الاجتماعية المفروضة على أعضائها، الذين يواصلون العملَ طول الوقت، حتّى في معظم الأوقات تَحدُث الرقابةُ والسيطرة الاجتماعية بشكل هادئ وبعيدٍ عن الأنظار العامة.

يعمل علمُ الأخلاق الجديد في بيئةٍ استطرادية، وهي أكبرُ من الروابط التي يعتمد عليها، ويتشكّل بواسطة الدّيناميكيات الثّقافية والاقتصادية والسياسية للعالم الحديث. لكن يبدو أنّ علم الأخلاق الجديد غفل عن ارتباطِه بثقافة أكثر اتّساعًا.

في الحقيقة، يتألّف علمُ الأخلاق الجديد من النّفعية، والواقعية، والعلمانية، العديمة مع روح الحداثة كما وصفَها المنظّرون الاجتماعيون بدءًا من "ماكس فيبر"، والسّمة الغالبة على هذا العالم هي الأداتية (بالمعنى الشّكلي، الإجرائي أو الوظيفي) والعقلانية التّقنية، وتكون غايات الفعل واقعية، ويتمّ تقييم الوسائل في الغالب من حيث كفاءة وفعاليةِ النّتائج. إذا تدخّلت القيم، تكون كمية أكثر منها حقيقية بالنسبة لطرق وغايات العمل.

هذا التوجّه ليس فكريًّا فحسب، بل أيضًا اجتماعيًّا على نطاق واسع، وليس فلسفيًّا فحسب، بل وظيفيًّا على نطاق واسع. فهي لا تحدّد فقط المصطلحاتِ التي يفكّر بها العلماء والمفكّرون الآخرون ويعملون بها، وإنما توجّه عالم الخبراء والمهنيّين، والأهمّ من ذلك أنّه يمتدّ إلى أبعد من ذلك باعتباره الشكل السائد للتنظيم الاجتماعي في جميع المؤسسات القوية في العالم المعاصر. فقد دوّن في نسيج الرأسمالية، الدولة، الجيش، القانون، التعليم، الطب، التّرفيه والدين؛ أنّ العقلانية الأداتية[1] لا تنظّم فقط الأفعال،

(1) العقلانية الأداتية Instrumental rationality هي التفكير العملي للوصول إلى غاية معينة بأي وسيلة مهما كانت (أيْ بغضّ النظر عن نوعيّةِ الوسيلة ومدى موافقتها للإنسانية أو تجرّدها منها أو خيريتها أو شرها)، وهي الفكر الذي ساد في الكثير من العالم الغربي المعاصر ومنه إلى بقيّة العالم، حيث قامت الوسيلة (أيًا ما كانت) مقامَ القيم والمبادئ التي تميّز بها الشرفاءُ من قبل في تحقيق غاياتهم. وتعود هذه العقلانيةُ إلى الذّاتية والتمركزِ حول الذات، وإهمال الجوانب الجمالية والقيمية والسؤال الغائي والتركيز على الجوانب الكمية من أجل أكبر تسخيرٍ مُمكن للطبيعة، فالمعرفةُ وفقًا لهذا الاتجاه هي أداةٌ استعمارية. ومن أشْهر المنتقدين لهذا الاتجاه الفيلسوف الألماني الوجودي مارتن هايدجر والفيلسوفُ الاجتماعي يورجان هابرماس، حيث كتب الأوّلُ بقوّة ضدّ العقلية الأداتية، وحاول الثاني تقديم عقلانية منافسة أكثر رحابة، من خلال مفهوم «العقل التواصلي» (س).

ولكن تشكل الوعي والإدراك والثّقافة. وهذا على وجْه التّحديد يرجع إلى أنّ العقلانية المؤسّسية تجمع بين المذهب الفكري والهيْكلي؛ لذلك هي قويّة للغاية، فهي واسعةُ الانتشار، حتّى لو كانت متفاوتة، وتؤثر على كلّ شخص يعمل تحتَ سيطرتها.

تتبنّى العقلانية الأداتية العالم المتّسم بالقدرات على التوقّع والتنبؤ، وبذلك فإنّه يخلق حريات وكفاءات معيّنة، ويؤدي أيضًا إلى التّضييق الذي يميل إلى تقويض القوة والتجريد من كلّ العلاقات، حتى الروابط الإنسانية الأكثر حميمية.

منذ قرنٍ مضى ساور "فيبر" القلقُ من أنْ تكون العقلانية الأداتية التقنية، التي أخذ منها صورة للعالم، سطحيّةً ومتجانسة وموحّدة ودونَ نماذج مثاليّة وكئيبة ومحزنة[8]. ولم يتوقع حدود ما يقوم به البشر في مثل هذه البيئات، أو قدرتهم على نحْت مناطق صغيرة ذات أهميّة محورية في فترات الحياة العامة. ولم يتوقّع أيضًا محافظةَ الأفراد على المعنى والعمل في المساحات الحياتية الخاصة. بمعني أن المنطق الثقافي الذي أدركه مازال واسعَ الانتشارِ، وخاصّة في الحياة العامة اليوم، على الرغم من أن "مارتن هايدجر، ولويس مومفورد، وجاك إلول، وماكس هوركهايمر، وثيودور أدورنو، وزيجمونت باومان، وبيتر بيرجير" وآخرين؛ قد أدْركوا من قبلُ أنّ المنطق يتمّ تعزيزه ودعمه من خلال الحدّ من انتشار التكنولوجيا والوعي التّكنولوجي، فليس فقط الفكري، ولكن أيضًا الاجتماعي.

وقد هدمت العقلانية الأداتية، بلا هوادة، كلّ المصادر الأخرى لخلق القيم، وكانت النتيجة إضعاف جميع وجهات النّظر التقييميّة، بما فيها وجهة نظرها، فقد خلقت عالمًا يخلو من الأسباب القابلة للتحقق. وعلى المستوى اليومي، فقد خلقت هيمنةُ العقلانيةِ الأداتية التقنية في جميع مجالات الحياة المعاصرة ضغطًا متزايدًا لربط العالم من خلال حسابات اقتصادية للنفعية، والعلاقات المجردة ومعرفة الخبراء.

ما جدوى ذلك؟ على الأقلّ، يوجد "تقارب انتقائي" قوي (لاستخدام عبارة ويبر) بين العلوم الأخلاقية الجديدة، وهياكل الفكر والممارسة المتأصلة في نظام تحدده العقلانية الأداتية والتقنية. وهناك أيضًا تقارب انتقائي بين العدمية، التي نتجت عن علم الأخلاق الجديد، والعدميّة الخاصّة بوسائل الترفيه الحديثة والثقافة التّجارية والسياسية.

بالإضافة إلى أنّ الفردية الأخلاقية لعلم الأخلاق الجديد تتشارك في التقارب القوي مع فرديّة السوقية للاقتصاديّات الليبرالية الكلاسيكية، وفي الحالات الثلاث، قد لا تكون هناك روابط سببية واضحة، ولكنّ المنطقيات الثقافية هي السبب في انجذابهم نحو بعضهم البعض. وعلى الرغم من أن هذا لم يكنْ مقصدَه، فقد قدّم علم الأخلاق الجديد العقلانية المتطورة للغاية لنظام العقلانية الأداتية واسع الانتشار، وقدّم التشريع الفلسفي للديناميكيات الثقافية والهيكلية للسلطة في صميم العالم المعاصر.

ومِن الضّروري التّأكيد على أنّ هذه الديناميكيات اجتماعية، وليست نفسية. وقد لا يعتزم الفاعلون الفرديون مثل هذه التّقاربات. وفي الواقع، قد تكون نواياهم الشخصية موجّهةً تحديدًا إلى الاتجاه المعاكس. فالنية لا صلةَ لها بالموضوع. ماذا يحدُث هنا؟ نقط الاتصال هي الطريقة التي يعكس بها المنطق الأخلاقي (علم الأخلاق الجديد) المنطق الثقافي للآخر (نظام العقلانية الأداتية). ولهذا السبب لا يستطيع علم الأخلاق الجديد تقديم معارضات للمعضلات الأخلاقية الناشئة بواسطة نظام العقلانية الأداتية والتقنية.

رغبةُ بروميثوس

يمكنُنا أن نكونَ أكثرَ اتّساعًا في العمل من خلال كيف تؤهّل الظروف البشرية والاجتماعية وتحسم وتهذب ادّعاءات العلم والفلسفة؛ للوصول إلى الحقيقة النزيهة، ولكن نشعر أنّ هذه النقطة قد تمت، فالأخلاقيات وعلم الأخلاق، الذي اعتمد على فهْمٍ مناسب للتّاريخ والثقافة، على دراية بديناميكيات السلطة وسوء استخدامها، وعلى درايةٍ بعلاقتها مع ثقافتها، والتي ستكون أكثرَ تواضعًا في ادّعائها. دونَ هذا الوعي، سنكون معرّضين للتأثّر بإغواء "بروميثوس" للتجاوز. وفي هذه الحالة، هناك إغراءٌ لتحويل العلم من وسيلة إلى ميتافيزيقا؛ من مجموعة أدوات، ومجموعة قوانين والتوجه الخطابي إلى قاعدة لكلّ شيء. وهناك أيضًا إغراء لفرض ترابطٍ زائف على الواقع الذي يكون غير قادر على الاعتراف بالتعقيد والبراعة والتنوع في العالم الاجتماعي أو الطبيعي. وكما رأينا، يبدو أنّ بعض أولئك الذين يعملون في العلوم الأخلاقية الجديدة يميلونَ إلى الخضوع لهذا الإغراء، أو على الأقلّ الوقوف على عتبته.

في نفس الوقت، لا يسعُنا إلّا أنْ نندهش إزاءَ زيف الأخلاق العلمية على النحو المحدّد حاليًا، ونتساءل عما إذا كان علم الأخلاق الجديد يستطيع تحمّل الأعباء الأخلاقية في عصرنا هذا. ونظرًا لأن علم الأخلاق الجديد ليس لديه أيّ تصوّرٍ اجتماعي مناسب، وليس لديه مفهوم عن الأخلاق الحميدة خارج المنظور العقلي الفردي المتّفق عليه، فالأخلاق العامة ليس لها وجود خارج الذاتية الفردية، ولا في الوجود، ولا في الاستعلاء الذي ستحاسب النفس عليه، فكيف إذًا في إطار علم الأخلاق الجديد أنْ ندرك أخلاقيًا المخاطرَ التي تهدّد بيئتنا العالمية، والتحرّر من توسّع قدرات الدولة الرقابية، والتخلص من الغش في القطاعات المصرفية، ومحاربة فساد القيادة السياسية والمدنية والمؤسسية؟ كيف للمرء أن يدرك أهمية التضحية في تحقيق العدالة الاجتماعية؟

علمُ الأخلاق الجديد لا يقدّم أيّ توضيحات، ولا يخاطب أو يطرح أسئلة حول الإخفاق أو الطموح الأخلاقي الجماعي. ولأنّ العدمية الأخلاقية تضمن علم الأخلاق الجديد، فلا يوجد شيء جوهري يجعلها تقف ضدّ الدّوافع المتجردة من الإنسانية المتواجدة في العقلانية الأداتية. ولا يوجد بها شيء جوهري يجعلها تحارب عدم المساواة الاجتماعية والاقتصادية، واستغلال الضعيف والفقير، وتشويه البيئة، واضطهاد الأقليات، أو أيّ فساد آخر، فعلمُ الأخلاق الجديد في حدّ ذاته لا يقدم أي موارد لتأييد أي نموذج أخلاقي أو مقاومة أي ظلم.

فماذا عن السّعادة والرفاهية؟ لقد لاحظنا بالفعل مدى التحيز التاريخي والثقافي لمفهوم السعادة في علم الأخلاق الجديد، وسوء تطبيقها في الأغراض العلمية. كانت الدعوى الظاهرية الأولى ضد السعادة، باعتبارها مفهومًا مفيدًا علميًا، قوية جدًّا، فقد وجد الأشخاص السعادة الذاتية في كثير من المصادر المختلفة التي يمكن للمرء أن يتخيلها.

ما الذي يمكن أن يكون أكثرَ تباينًا؟

الأكاديميون الاستنْباطيون، وجماعة "شيربا النيبالية"(1)، والمراهقون الأمريكيون، واليهود الملتزمون دينيًّا، وجماعة كلاهاري بوشمان(2)، ورهبان التبت، وأفراد عصابة الدراجات النارية، وعمال البناء، ومقاتلو داعش، وما إلى ذلك، الجميع يجدون السعادة بطرق مختلفة. فما هي السعادة التي يتقاسمونها؟ باستثناء الكلمة نفسها، وما هي العملة المشتركة لتبادل النفعية والتي تمتزج لنا بفض النزاع وتحقيق العدالة؟

في ظاهر الأمر، لا توجد طريقة لمقارنة سعادة شخص ما بالآخر، أو حتى مقارنة تجربة سعادة شخص في لحظةٍ ما بأيّ شيء عايشته في الماضي. لا توجد أي عناصر تمكننا من إجراء هذه المقارنة.

فيمكن للأفراد أنْ يجدوا السّعادة الذاتية في الأنظمة التي اعتبرها علماء الأخلاق الجدد فاسدة، كما نعلم، فعلَى سبيل المثال، السنوات التي قضاها النازيون في (حركة شباب هتلر) كانت من أسعد السنوات في حياة 7.3 مليون شابّ نازي، فقد وجدوا هناك الصداقة المتينة، والزمالة، والغرض المشترك وفرص النمو والتطوّر والعمل معًا، (وكان هناك إجماع اجتماعي على ذلك)[9].

في النّهاية، السعادة، حسب مفهوم اليوم، فئة ذاتية تعكس الإجماع الثقافي التاريخي العرضي لليبرالية الغربية الحديثة من الطبقة المتوسطة والعليا الوسطى[10]. ومن المشكوك فيه أن يشارك في هذا الإجماع العديد من مواطني طهران وسويتو وبكين أو المناطق الفاسدة في ديترويت ولوس أنجلوس وواشنطن العاصمة.

ومن المشكوك فيه أيضًا ما إذا كان يمكنُ للمرء أن يجد توافقًا اجتماعيًّا جزئيًّا حتى

---

(1) جماعة الشيربا Sherpa people هي مجموعةٌ عرقيّة من شرق التبت البوذي في آسيا، وقد انتقلت منذ 500 عام تقريبًا إلى الوديان العالية لجبال الهيمالايا في نيبال (خاصة سفح جبل إيفرست)(س).

(2) جماعة البوشمان San people هي مجموعة عرقية بدائية تعيش في صحراء كالهاري بأفريقيا، ويتوزعون ما بين بتسوانا وناميبيا، تمّ اكتشافهم في العصر الحديث منذ منتصف القرن العشرين تقريبًا، ويمثّلون أحدَ أقدم الأعراق البشرية على الأرض(س).

بين هذه الاختلافات. وعلى فرْض أنّ المرء بوسعه أن يفعل ذلك، فإنّ هناك سؤالًا حقيقيًا عمّا إذا كان بإمكانه مقاومة الصراع أو استمرار التعاطف تجاه المُثل الأخلاقية الجماعية.

ستبدو هذه الأسئلة بلاغية، ولكن بالنظر إلى العالم الذي نعيش فيه، فمن المنطقي أن نسأل:

- هل حقّقت حركة الحقوق المدنية في الولايات المتحدة نجاحاتها من خلال الإجماع على النفعية التي تحدّث عنها جوشوا غرين؟
- وهل انتهى الفصلُ العنصري في جنوب أفريقيا لأنّ الناس عملوا من خلال حسابات السعادة المشتركة؟
- وهل يمكن التعامل مع تطلعات الإسلام المتطرف من خلال الحوار حول السعادة الذاتية؟
- وهل يمكن تحقيق البطولات اليومية واستمرارها، مثل: رعاية أحدِ الوالدَين المسنَين، أو مساعدة طفل مُعاق لعدة سنوات، أو المخاطرة بعملك للقضاء على الفساد في العمل، أو التبرع بكليتك لشخص غريب يحتاج لإجراء عملية زرع كلى؟

من خلال الحسابات العقلانية للعواقب والمنافع، فهناك العديد من الأسباب الوجيهة للشك في ذلك[11].

وفي مواجهة هذه التناقضات الأخلاقية في نزاعات العالم الحديث، يبدو علمُ الأخلاق الجديد ضعيفًا وغير مُقنع، ومع غيابِ التّرابط مع التاريخ والثقافة والإنسانيات، يبدو علم الأخلاق الجديد فقيرًا، سطحيًّا ومبتذلًا.

إذا لم يكنِ العلمُ، فماذا يكون؟

في بداية دراستِنا الاستقصائية، طرحْنا هذا السّؤال: "هل يمكن للعلم أن يكون أساسًا للأخلاق"؟ والواقع يخفي سؤالًا أكثرَ عمقًا، ألا وهو: هل يمكن للعلم أنْ يتجاوز جميعَ الاختلافات التي تميز العالم الحديث ليصبح أساسًا لنظام اجتماعيّ عادلٍ وإنساني؟

وفي مواجهة سلسلة الفشل الديني[1] في تقديم حلّ موحّد وسلميّ لمشاكل الاختلاف والتّعقيد في العالم الحديث، هل يمكن للعلم - في واقع الأمر - أن يوفّر سلطة تعليميةً بديلة، تكون أساسًا يقوم عليه ازدهارُ الإنسان؟

هذا هو السّؤال الذي نعتقد أنّه حفّز السّعي التاريخي لأكثر من أربعمائة عام، ولماذا، على الرغم من الإخفاقاتِ الفلسفية والتّجريبية المتكرّرة في إحراز أيّ تقدّم في إيجاد حلّ، فمن المرجّح أن يستمرّ السعي.

ينطوي هذا السّؤالُ على آثار سياسيةٍ هامّة. وكما لاحظنا من قبل، أنّه ليس من قبيل الصدفة أن جميع علماءِ الأخلاق في أوائل العصر الحديث - من جروتيوس وبوفيندروف إلى هوبز ولوك وهيوم وبنثام وميل، من المنظّرين السياسيّين المعروفين والمؤثّرين - قد أدركوا أنّ إمكانية إقامة نظام سياسي تحرري تتوقف على سلطة نظام ثقافي، يوفّر تفاهماتٍ أساسيةً ومشتركة، بشأن طبيعة مجتمع صالح وعادل. وإذا لم يستند النّظامُ السياسي على الدين فسيكون البديلُ الوحيد الممكن تخلّيه في هذا الوقت هو "السبب الصائب" وسيكون للعلم السّلطةُ المطلقة، وينبغي عليه فعلُ ما لم يستطعِ الدّين فعله، ولكنه لن يستطيع فعل ذلك.

لكن الآن، إذا لم يستطع العلمُ أن يكون السّلطة الأساسية لنظامِ أخلاقي وسياسي عادل وإنساني، إذًا فإنّ محاولةَ جعل العلم السّلطة الأساسية للأخلاق يمكن أنْ يضفي الشرعيّةَ على نظام تقني عدمي، فما هو البديل إذًا؟

ويعتبر السؤالُ عن الأسس الأخلاقية لمجتمع صالح وعادل أحدَ الألغاز الفلسفية والاجتماعية والسياسية في العالم الحديث منذُ الإصلاح. وبالنّسبة لنا فالإجابةُ على السؤال في صفحات الكتاب الأخيرة تُعد حماقة، لكنّ الإلحاح لإيجاد حلٍّ واضح يعطينا

---

(1) أشرْنا في أوّلِ الكتاب إلى تفرّد الإسلام عنْ ما يعرفه معظمُ المفكرين والفلاسفة الغربيّون للأسف من أديان أخرى وثنية أو محرفة، ويؤكّد هذا الدينُ على الالتزام بآدابه وأخلاقه في السّلم والحرب، ويأمر بالعدل مع الموالي والمخالف، ويحترم الإنسان وحاجاته المادية والروحية ويوجّهها، ويصرح باختلاف آراء الناس، ويؤكّد على المرجعية الوحيدة المتعالية لخالق الإنسان سبحانه(س).

الإحساس أنّنا في منطقة جديدة، وأن نظريتنا السياسية والفلسفية وأدواتنا الإجرائية لفصل الخلافِ أثبتت أنّها غير ملائمة لمواجهة مثل هذه التحديات.

ولكنْ بالتأكيد، فإنّنا لن نستطيع الاستقرارَ والنّظر إلى الهاوية، وسيكون هذا نوعًا مختلفًا من الحماقة. عند هذه النّقطة، يتبادر إلى ذهننا أنّ فرضيّة هذا السؤال قد تكون خاطئة. ربما تكون المشّكلة في أنّ كلًّا من العلم والدين في الفترة الأولى المبكرة من العصر الحديث هي أنها كانت محاولات لإيجاد أساس واحد شامل ومتكاملٍ للخطاب الأخلاقي المقبول لدى الجميع. وفي كلا الحالتين، يمثّل الجهد في الطرقِ المختلفة لإيجادِ أساسٍ لنظام اجتماعي عادلٍ وإنساني من خلال دحْض وتجنّب أو تجاوز التعقيد، مشكلة الاختلاف التي لا يمكن اختزالها.

ولكنْ ماذا لو لم يكنْ هناك طريقٌ لحلّ مشكلة الاختلاف؟ وماذا لو كان الطريق الوحيد للوصول إلى أدنى حدّ من التفاهم المشترك هو من خلال خلافاتنا؟

ويعزّز بنية هذا السّؤال حقيقة هو أنّه - تاريخيًّا - لم توجد أخلاقٌ حقيقية قادرة على التركيز على الاختلافات في فهْم وتجارب الأخلاق. ومن الناحية التاريخية، تتواجد الأخلاق فقط في خصوصيتها وفي مجتمعات معيّنة تحافظ عليها. إذا كانت هذه الحالة، فإنّ الطريقة الوحيدة التي تجعلنا نحافظ على الخصال الحميدة التي حقّقناها في العصر الجديد وتوسيع انتشارها، هي إيجادُ فهْمٍ مشترك للأخلاق من خلال خصوصيتنا، ومن خلال اختلافاتنا، وليست منافيةً لهم. ومن المؤكّد أنّ هناك خصالًا حميدة نستطيع تأكيدها، وفسادًا نستطيع رفضه، على الرغم من أنّهم منحدرين من وجهات نظر مختلفة.

وغنيٌّ عن القول، أنّنا لا نتحدّث عن الاختلافات الهامشية في الذوق أو أسلوب الحياة، ولكن عن الاختلافات الأساسية التي حدّدت الحروب الثقافية خلال نصف القرن الماضي. وهذه الاختلافات متواجدة في الرّؤى المتعارضة للهويّة والهدف الوطني، والمصادر المتباينة للسلطة الأخلاقية، وأساليب الحياة المتنافسة، وكلّها متجذّرة في التفاهمات المتنافسة للخير، والحق، والجمال. والعمل من خلال تلك الخصائص، وتلك الاختلافات؛ لن يكون إنجازًا بسيطًا.

ربّما يكون هناك اتّفاقٌ أكثر على المفاهيم الأساسية حول طبيعة مجتمع جيّد وعادلٍ أكثرَ ممّا نعتقد. وربما تكون إجرائية نظامِنا السّياسي الليبرالي أكثر قوّةً ممّا نتخيّل، كلّ هذه الأمور قابلةٌ للنّقاش. ومع ذلك، فإننا نعتقدُ أنّ كلّ ما نشاركه عن طريق التّفاهمات الأخلاقية والثقافية الأساسية في مهبّ الخطر، وبعيدًا عن الاستقرار.

وفي هذا الصّدد، ببساطة، إنّ إظهار اختلافنا بشكلٍ واضح لبعضنا البعض ستكون البداية. وسبب ذلك، بالتّأكيد موجودٌ في أحد الافتراضاتِ الأساسية للدّيمقراطية نفسها، ألا وهي الاتّفاق على عدم قتل بعضنا البعض بسبب خلافاتنا، بل التحدّث من خلالها. إنّه يعمّق جودةَ خطابنا العام حول تلك الأمور التي تفرق بيننا بشدّة، ونأمل أن نجدَ أساسًا مشتركًا.

إنّ المشاركة الجادّة والموضوعية في مثْل هذه الأمور ستكون مؤيّدةً للديمقراطية، ومن شأنها أنْ تسمح بقدر من الدقّة والوضوح المتبادَل المتجذّر في الاعتراف بإنسانيّتنا المشتركة التي يصعب العثور عليها اليوم في خطابِنا العام. وتتوافقُ هذه الممارسات أيضًا مع النّماذج المثالية في التعليم العام والفنون الليبرالية على وجه الخصوص[1].

وفي غياب خطابٍ عامّ أكثر جديّة وموضوعية، فإنّ البديل، ببساطة، هو فرضُ فهْمٍ واحدٍ للحياة الجيدة على الآخرين، وهذا بالتأكيد ما يميّز الأنظمة الاستبدادية عن الأنظمة الليبرالية والديمقراطية الطموحة.

فنحن لسْنا ساذجين، ويبدو أنّ كلّ شيء تقريبًا في هذه اللّحظة التاريخية في حالة حرب مع مثل هذه الاحتمالات. ولكنْ على الأقلّ يبدو أنّ هناك احتمالات، على عكس

(1) يتّفق العقلاءُ أنّه يلزم أيّ جمعٍ من البشر قواعدُ للسير عليها والاحتكام إليها، وتتضمن هذه القواعد مجموعة من المباحات والمحظورات، فلا يزعم عاقلٌ عدمَ وجود محظورات تحدّ من الحريات وسط أيّ مجتمع، ومن هنا (أي من هذه الفكرة البسيطة) ندرك أنه في أكثر البلدان تطبيقًا للحرّيات الليبرالية أو العلمانية أو الديموقراطية، لا بدّ من وجود خطوط حمراء تضعها ولا ترتضي تخطيها على أية حال (حتى وإن كانت تلك الخطوطُ هي عدمَ انتقادِ الليبرالية نفسها) وتجعل على ذلك عقوبات (بل وتعلن وقتها تخلّيها عن قيم الديموقراطية وحقوق التعبير وحقوق الإنسان)، ولا نرى ترويجًا للحرّيات الكاملة (بلا محظورات) إلّا في بلداننا لانتزاع كلّ ما تبقى لديها من أية قيم أو مبادئ أو دين(س).

علم الأخلاق النّاجح. لذا، إذا لم نستسلمْ لما وصفته فلسفةُ التّنوير عمومًا باسم "ظلام العقل"[12]، فسيبدو أنّه ليس لدينا خيار سوى مواصلةِ العمل الجادّ لفهْم العالم المعقّد والمُرْبك والمتعارض للحياة الأخلاقية. وقد لعب العلمُ دورًا هامًّا. وفي نهاية المطاف، هناك الكثيرُ منّا يعترف بالدراسة التجريبية، ولكن لا يوجد بديل عن التاريخ والأدب والشّعر والفلسفة وعلم الاجتماع والتقاليد الدينية العظيمة؛ لفهم الأخلاق، حيث إننا نكافح للوصول إلى عالم أكثر عدلًا وشمولًا وإنسانية.

المُلاحظات



ملاحظاتٌ تمْهيديـة:

سام هاريس، المشهد الأخلاقي: كيف يمكن للعلم أن يحدّد القيم الإنسانية (نيويورك: فري برس، 2010): مايكل س. غازانغا، العقل الأخلاقي: علم معضلاتنا الأخلاقية (نيويورك: هاربر - بيرينيال، 2006): اي او ويلسن، " الأساس البيولوجي للأخلاق"، أتلانتيك، أبريل 1998؛ روبرت جونسون، الأخلاق الرشيدة: علم الصواب والخطأ (بريطانيا العظمى: كتب صغيرة خطيرة، 2013): وباول زاك، مركب الأخلاق: مصدر الحب والرخاء (نيويورك: دوتون ،2012)، مارك دي هاوزر، العقول الأخلاقية: كيف صمّمت الطبيعة الحس العام بالصواب والخطأ (لندن: أباسوس،2006)، باتريشيا تشيرشلاند، برين تراست: ماذا يخبرنا علم الأعصاب عن الأخلاق (برينستون، ان جي: مطبعة جامعة برينستون، 2011)، لورنس أر تانكريدي، السلوك الثابت: ما يكشفه علم الأعصاب عن الأخلاق (نيويورك: مطبعة جامعة كامبريدج، 2005).

الفصلُ الأوّل

1. روبرت ويتناو، مجتمعات الخطاب (كامبريدج، مطبعة جامعة هارفارد، 1989)، 2 - 3

2. دليل رويترز لإستراتيجية المعلومات الجيدة، 2000 / http://jmab.planetaclix.pt/GesInf/Aula5/The_Reuters_Guide_to_Good_Information

3. اكسابايت هو عبارة عن مليون غيغابايت

4. تشاد ويلمون، «لماذا لم يجعلنا جوجل أغبياء............ أو أذكياء»، استعراض14/ رقم:1 (ربيع 2012) http://www.iasc-culture.org

5. دانيال جي ليفيتين، العقل المنظم: التفكير المباشر في عصر المعلومات الزائدة (نيويورك، بينجوين،2014) 6 - 7

6. ريتشارد ورمان، التوق الشديد للمعلومات (نيويورك: دبل داي،1989)

7. سام هاريس، المشهد الأخلاقي: كيف يمكن للعلم أن يحدد القيم الإنسانية (نيويورك: فري برس، 2010)

8. برتراند راسل، أثر العلم على المجتمع (نيويورك: سايمون وشوستر، 1953)، 113.

9. انظر، كمثالٍ واحد فقط، أرموند ماري ليروي، «جمهورية واحدة للتعلم: رقمنة العلوم الإنسانية»، نيويورك تايمز، 13 فبراير 2015.

10. هاريس، المشهد الأخلاقي، 7

11. ولكن في كثير من الأحيان يتمّ خلط الأسئلة «هل يمكن أن يعلمنا العلمُ أيّ شيء عن الأخلاق؟» و«هل يمكن أن يكون العلمُ أساس الأخلاق؟». تبدو الأسباب واضحة بما فيه الكفاية، إذا تعلّمنا حقائق لا يمكن دحضها حول طبيعة الأخلاق من الرئيسات أو من علم الأعصاب، ألا نكون ملزمين بمتابعتها، ربّما كثير من الناس يعتقدون ذلك. لكن ربما لا، وربما ينبغي لنا أنْ نقاوم ما نتعلمه، لا سيّما إذا كان ما اكتشفناه علميًّا هو أنّ علم النفس الأخلاقي وراء السّلوك البشري، وهو محبّ لذاته إلى حدّ كبير، ومهيمن، وعرضةٌ للعنف، أو أن العلم يدعم فكرة داروين الاجتماعية القديمة عن الدونية الأخلاقية للأقليات العرقية أو «غير الصالحة من الناحية البيولوجية.»

12. هذا الكتاب يدور حولَ نوع معيّن من الطبيعة الأخلاقية - وهي نسخة تنصّ على أنّ الأخلاقيات نفسها يمكن تفسيرها من حيث العلوم التجريبية. وكظاهرة عامة، الطبيعة الأخلاقية هي وجهة نظر تنصّ على أنّ "الحقائق الأخلاقية حول أمور، مثل: الخير والشر، الصّواب والخطأ، هي جزء من عالم طبيعي بحت - العالم الذي كان محلّ دراسة العلوم." (انظر نيكولاس ستورجيون، "الطبيعة الأخلاقية"، " في كتيب أوكسفورد للنظرية الأخلاقية [نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 2006]، 91.)، ولكن العديد من الفلاسفة - الذين يُعتبَرون من علماء الطبيعة الأخلاقيون - ينكرونَ أنّ العلم يستطيع إخبارنا كيف نعيش. فكرهم، أن الأخلاق الإنسانية الموضوعية تنشأ من نفس سماتِ العالم الذي يدرسه العلم، والعلم نفسه لا يستطيع إخبارنا بماهية الأخلاق. لذلك تجد بعضَ علماء الطبيعة الأخلاقية يعتقدون أنّ العلم يستطيع إخبارنا كيف نعيش والبعض الآخر يرفض ذلك.

13. نجد أنّ الموارد النظرية والمفاهمية لتحليل الخطاب مستمدة من الكثير من المصادر، ومن بينها: ايرفينج جوفمان (تحليل الإطار: مقال عن تنظيم التجربة [هارموند سورث، إنجلترا: بينجوين، 1974] "نظام التفاعل"، المجلة الاجتماعية الأمريكية 48 [1983]: 1 - 17)، ميخائيل باختين ("مشكلة نوع الكلام"، في نوع الكلام وغيره من المقالات [أوستن: مطبعة جامعة تكساس، 1986]، 60 - 102)، ميشيل فوكو (ميلاد العيادة: علم آثار الإدراك الطبي [لندن: تافيستوك، 1973]؛ القوة / المعرفة [برايتون، إنجلترا: هارفستر، 1984]) ؛ وإرنستو لاكلو وشانتال موف (الهيمنة والإستراتيجية الاشتراكية [لندن: فيرسو، 1985]). من بين أكثر الدراسات التجريبية إشراقًا في تحليل الخطابات، مجموعات خطاب روبرت ويتنو: البنية الأيديولوجية والاجتماعية في الإصلاح والتنوير والاشتراكية الأوروبية (كامبريدج: مطبعة جامعة هارفارد، 1993).

14. انظر على سبيل المثال - http: //cushmanlab.fas.harvard.edu /، http: //m - ralitylab.bc.edu /، http: //www - bcf.usc.edu /~jessegra /index.xhtml، http: //columbiasamclab.weebly.com يمكن العثور على روابط أخرى في جامعة أيوا، نوتردام، ولاية بنسلفانيا، جامعة كاليفورنيا في تشابل هيل، جامعة كاليفورنيا في إيرفين، وكلية ماكاليستر. تعمل العديد من هذه المختبرات على عمل بروفيسور واحد، وهي تأتي وتذهب مع تنقل ذلك بروفيسور.

15. http://scienceofvirtues.org/.

16. http://www.phil.cam.ac.uk/seminars - phil/moral - psychology

17. /http: / /www.moralpsychology.net . من بين ثمانية وعشرين باحثًا في المجموعة الأولى، أنتجوا أكثرَ من ثلاثمائة مقالة، وما لا يقلّ عن خمسة عشر كتابًا منذ الاجتماع الأوّل، وتُوجت أعمالهم ونشرت في دليل علم النفس الأخلاقي في أكسفورد في عام 2010.

18. http://moralresearchlab.org/.

19. انظر المثال، - http: / /scienceblogs.com / pharyngula /2013 /02 /18 / scie tific - morality - an - example / ;http: / /www.npr.org /sections /13.7 /; http: / /moralarc.org /can - science - deter minemoral - Values /; http: / /moralarc.org / counter - refutation - shermer - responds - to - bookreviews - "عالم الأخلاق" في العالم الأمريكي العلمي- https: / /blogs.scie tificamerican.com /moral - universe /about /; https: / /kenan malik. wordpress.com

20. أمّا بالنسبة للمؤتمرات الأكاديمية، فهناك اجتماعات سنوية لمجموعة أبحاث علم النفس الأخلاقي. وهناك العشرات من الآخرين أيضًا: على سبيل المثال: مؤتمرات حول «علم الأخلاق» في لندن عام 2002؛ «علم النفس وعلم الأحياء الأخلاقي» في دارتموث في عام 2003؛ «البيولوجيا الأخلاقية: هل (إن وجدت) يمكن أن تخبرنا علوم العقل والبيولوجيا التطورية عن القانون والأخلاق؟» في كلية الحقوق بجامعة هارفارد في عام 2010؛ «تطور الأخلاق» في جامعة أوكلاند في روتشستر، ميتشيغن، في عام 2014 ؛ «الحيوان الأخلاقي: الفضيلة والرذيلة والطبيعة البشرية»، برعاية أكاديمية نيويورك للعلوم في عام 2015. والقائمة تطول.

21. وقد أجرى قبل العديد من المؤلفين المدرجين في القائمة محادثات تيد، بمَن فيهم سام هاريس وجوناثان هايد وستيفن بينكر ومارك هاوزر ومايكل شيرمر وبول زاك. للاطّلاع على نوع مختلف من المؤتمرات العامة، راجع - https: / /origins.asu.edu /events /great - debate /can - science - tell - us - right - wrong . كان المؤتمر الأكثر أهمية للمثقفين العامين هو المؤتمر المنعقد من قبل مؤسسة إيدج ؛ انظر / https: / /www.edge.org /event /the - new - science - ofmorality .

22. https://www.templeton.org/about/sir - john.

23. جون بروكمان الوكيل الأدبي لكل من هايدت، بينكر، شيرمير، هاوزر، هاريس وداوكينز من بين العديد من الأشياء الأخرى، والأهمّ من ذلك هو مؤسس مؤسسة إيدج، وهي مؤسّسة تشغيلية

تهدف إلى إعادة تشكيل الثقافة العامة في ضوء العلوم. ويصفها بأنها رابطة لمثقفي العلوم والتكنولوجيا التي أنشئت في عام 1988 باعتبارها نتاج «ملتقى الواقعية»، وهو تجمع غير رسمي للمثقفين الذين التقوا في الفترة من 1981 إلى 1996 في مدينة نيويورك. بروكمان هو أيضًا محرّر وناشر بموقع (www.edge.org)، الذي تم إطلاقه عام 1996 كنسخة إلكترونية من ملتقى الواقعية و"كوثيقة حية على الموقع لعرض أنشطة ما يسمى بالثقافة الثالثة." تتمثّل مهمّة المؤسسة وأنشطتها في تنظيم ملتقى يجمع "الأشخاص الرائعين والعقول الراقية" معًا، وكبار المخترعين والعلماء والفنين أو "النخبة"، والفلاسفة، ورواد الأعمال، والصحافيين والفنانين، الذين يشكّلون ركيزة أساسية في الابتكار الفكري والتكنولوجي والعلمي المعاصر. بالنسبة لبروكمان، يمثّل هؤلاء حركة "الثقافة الثالثة" والتي من خلال أعمالهم، تقوم "بإعادة تعريف "من نحن وماذا نكون". وعلى حدّ تعبيره، يتمثل عمل المؤسسة وأنشطتها في دعم "المحادثة"، و"الخطاب". وعلى الرّغم من إحصائية بروكمان، بدأت بـ 23 عالمًا وفيلسوفًا، ولكن بحلول 2012، تباهت إيدج بوصول أعضائها إلى 600 عضو، وبحلول عام 2017، وصل عددهم إلى 890 عضوًا منضمين إلى البوابة (انظر https: / /www.theguardian. com /technology /2012 /jan /08 /john - brockman - edgeinterview /- john - naughton and https: / /www.edge.org /people/). تعمل مؤسسة إيدج يوميًّا كمحور رمزي لديناميكية العلماء المُنخرطين في الحياة العامة. فنتاجها الثقافي مثير للإعجاب: منذ عام 2006، كان هناك أكثر من ألف ومائتان مقالة في صحف الأخبار الرئيسية التي تشير إلى مؤسسة إيدج بشكل أو بطريقة ما، أكثر من ألف وأربعمائة كتاب نشرها مساهمي إيدج منذ إنشائها. ومن الناحية العملية تقوم مؤسسة إيدج وموقع إيدج برعاية وإقامة المحاضرات مع المفكرين المشهورين، الندوات (ويدور المؤتمر حول علم الأخلاق الجديد)، السؤال السنوي وحفل العشاء السنوي مع أصحاب المليارات، والتي وصفته جي كيو بأنه: "الصفوف التي تضمّ أغنى وأنجح أشخاص في العالم" والتي تشمل رؤساء ومؤسسي "أيه أو إل، "اي باي، اسبس اكس، جوجل، أمازون، فيس بوك، ياهو، مايكروسوفت، تيد، باي بال، تويتر، أبل"، وآخرين. هذا ويعمل الموقع الالكتروني لمؤسسة إيدج كمحور لإعادة تشكيل الثقافة العامة على نطاق واسع في ضوء العلم. ويمثل الخطاب حول العلم والأخلاق أحد أهم النقاط فيه. وتتمثّل أهميته بالنسبة لمناقشتنا في أنه يوفر لنا بنية معقولة واسعة النطاق لعلم الأخلاق الجديد.

24. انظر: هانز فريد كيلنر وفرانك دبليو هيوبرجر، التكنوقراط الخفية: الطبقة الجديدة والرأسمالية الجديدة (نيو برونزويك، نيوجيرسي: ناشرو ترانسكشن، 1992)؛ جيمس بورنهام، الثورة الإدارية (نيويورك: جون داي، 1941).

25. انظر، على سبيل المثال، مناقشة كوامي أنطوني أبيها في التجارب في الأخلاق (كامبريدج، مطبعة جامعة هارفارد،2008) 21 - 28

26. مقال الطبيعة البشرية 3.1.1. ما اعتبره هيوم مشكلة بالفعل وما حصلت عليه الأجيال منذ ذلك الحين، قد يكون شيئين مختلفين، ونحن مهتمّون بالأخير. وغالبًا ما يتمّ التّأكيد على فكرة أنه «لا يمكنك الحصول على ينبغي من يكون»، وهي تمثّل عائقًا أمام أي علم للأخلاق، وهذا الفهم هو ما يهمّنا، أكثر من المعنى الذي يقصده هيوم.

27. كما تشهد المحاولات الروتينية على مواجهة وتجنب الاعتراض في الأدب الحديث، انظر على سبيل المثال، باتريشيا تشيرشلاند، برين تراست: ماذا يخبرنا علم الأعصاب عن الأخلاق؟ (برينستون، ان جي: مطبعة جامعة برينستون، 2011) 4 - 8، هاريس، المشهد الأخلاقي، 38 - 42 - 219 - 20، باول تاجارد، العقل ومعني الحياة (برنيستون، مطبعة جامعة برينستون، 2010) 183

28. تمّ إدراك وفهم مسألة ينبغي/ يكون بأكثر من طريقة. وأكثر طريقتين شيوعًا هُما: مفهوم الواقع/ التقدير: هناك ادّعاءات واقعية - ادّعاءات عن ماذا يكون، وهناك أيضًا ادّعاءات تقديرية - ادّعاءات عن ماذا ينبغي أن يكون - ولا يمكنك استنتاج أي إدعاء تقديري من ادّعاء واقعي. مفهومُ المحتوى المعنوي: هناك ادّعاءات لا تتعلق بأي شيء معنوي، ليس لديها أي محتوًى معنوي أو معياري، وهناك أيضًا ادّعاءات تتعلق بالأشياء المعنوي والتي لديها محتوى معنوي، وهذه لا يُمكنك اشتقاقُها من الأولى. وهذا يعني أنّك لا تستطيع اشتقاق الادعاءات ذات المحتوى المعنوي من الادّعاءات التي تفتقر إلى المحتوى المعنوي. ومن خلال الفحص الدقيق، وعلى الرّغم من أنّ رؤية المحتوى المعنوي يمكنها قبولها. تتعلق رؤية الواقع/ التقدير بالادعاء بأنك لا تستطيع استنتاج العبارات التّقديرية من العبارات الواقعية. وإذا كان ذلك صحيحًا، فإنّ العبارات التّقديرية لا يمكن أن تكون عبارات واقعية. "أنّ استعباد البشر شيء خاطئ" و"سام إنسان"، فيمكنك استنتاج الادّعاء التقديري، "وهو أنه من الخطأ استعباد سام"، والذي يكون استنتاجًا تقديريًّا من استنتاج حقيقي، وهذا يجعل منظور ينبغي أن يكون/ يكون خاطئة. ولكن إذا لم يفترض أن تكون الادّعاءات التقديرية واقعية، فكيف إذن نفهمُها؟ وهذا

بدوره يتحوّل إلى مشكلة كبيرة خاصة برؤية الواقع/ التقدير. بالنّسبة للاستدلالات التقديرية التي من المفترض عدم استنتاجها من الحقائق تكون صحيحة أو خاطئة (مثل الاقتراحات أو بعض الجمل)، أو ليست مشابهة (للمشاعر أو عبارات التعجّب). فهي تجعل بعض الادّعاءات عن العالم التي تمثله، أو لا تمثله بشكل دقيق، أو أن تكون عبارات غير تصريحية، مثل، "انظر هنا" أو "مرحى للآيس كريم!" ولكن إذا كانت صحيحة أو خاطئة، فلمَ لا يتمّ تعريفُها كنوع من الأشياء التي قد تكون من الحقائق؟ هل الاستدلالات الواقعية ليست عبارات صحيحة؟ ولكن إذا كان من المُفترض أن تكون صحيحة أو خاطئة، إذا فهي تجعل رؤية مسألة "ينبغي أن يكون/ يكون" صحيحة بشكل مُبتذل. وفي النهاية، الاستنتاجات التي تكون صحيحة أو خاطئة لا يمكن اشتقاقُها من أيّ عبارات، ناهيك عن الاستدلالات الواقعية. "مرحى للآيس كريم!" وما يشابه ليست صحيحة أو خاطئة، وبالتالي ليست مجرّد أنواع الأشياء التي يمكن أنْ تكون استنتاجات سلسلة من الحجج والبراهين، لذا، فإنّ رؤية الوقائع / التقدير إما خاطئ أو صحيح تلقائيًّا بطريقة غير مفيدة. في كلتا الحالتين، فإنّ منظور مسألة "ينبغي أن يكون/ يكون" هي أداةٌ غير مفيدة لتقييم الأفكار الأخلاقية. فبدلًا من ذلك، لا يشكّل منظور المحتوى الأخلاقي مسألة "ينبغي أن يكون/ يكون" فيما يتعلّق بالحقائق والقيم. وبدلًا من ذلك فإن المسألة هو ادعاء له محتوى تقديريّ أو أخلاقي، يمكن استنباطُه من الادّعاءات التي ليس لها أيّ من تلك المحتويات، بمعنى أن هذا المنظور يقول: إنّك لا تستطيع استنباط ادّعاء يستخدم أفكارًا معنوية من ادّعاء ليس له أي أفكارٍ معنوية. لذلك بنفْس طريقة التفكير عن مشكلة "ينبغي أن يكون/ يكون" نستنبط "من الخطأ استعباد سام" من "الاستعباد شيء خاطئ" و"سام إنسان"، لا تشبه استنباط ينبغي أن يكون من يكون. وبالنسبة للادعاء الذي يقول: إنّ الاستعباد شيء خاطئ، له محتوى أخلاقي - ويتضمن فكرة الخطأ الأخلاقي، والاشتقاق يكون مجرّد اشتقاق ينبغي من ينبغي. الأهمّ من ذلك، هذه الرؤية الخاصّة بمشكلة ينبغي/ يكون، تمنع اشتقاقَ الادّعاءات ذات المحتوى الأخلاقي من الادعاءات التي تفتقر إلى المحْتوى الأخلاقي، وتعطينا الحسّ بالفكرة الأصلية للمشكلة: غير قادرة على اشتقاق "ينبغي" مَن "يكون". على سبيل المثال: فلنفترض أنّ شخصًا يريد استنتاج "من الخاطئ استعباد سام" من ادّعاء "سام إنسان". ليس من الواضح أنّ هذا يعمل؛ حيث تشير فقط إلى أن سام هو إنسان، ولا يخبرنا بأيّ شيء عن الأعمال المسموح بها أو الممنوعة تجاه شخص ما بسبب إنسانيته. نحتاج إلى استكمال "سام إنسان" بعبارة "من الخطأ أن نستعبد البشر" لاستخلاص النتيجة. وهذا هو بالضّبط ما يشخصه هذا المنظور لمشكلة ينبغي/ يكون. وربما

تكون مسألة "ينبغي/ يكون" غير مقنعة بسبب أنّه من الصعب القول أن الواقع الأخلاقي عالم مستقل بذاته، في حين أن هناك حالاتٍ فردية يتّضح فيها فشل العلم في محاولته استخلاص هذا الاستنتاج الأخلاقي أو ذاك من أسسٍ غير أخلاقية، فإنّ هذا لا يخبرنا تلقائيًّا بأيّ شيء عن أنواع الاستدلالات هذه على هذا النحو.

الفصلُ الثّاني

1. وهذا موجودٌ في العلم حيث يمكننا إدراكه اليوم: نوع معين من المُمارسة لها طرقُ استقصاء معيّنة. وكما أشار بيتر هاريسون، ما يعنيه «العلم» في بداية العصر الحديث كان معقّدًا بسبب أنّ معنى المصطلحات كان عبارة عن تحول من فكر العصور الوسطى القديمة، فيما يتعلّق بنوع الفضائل العقلية الداخلية، إلى ممارسة خارجية، فيما يتعلق بالمعنى الملفوظ بوضوح. انظر: كتاب مناطق العلم والدين (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 2015)
2. بيتر دير، ثورة في العلوم: المعرفة الأوروبية وطموحها، 1500 – 1700 (مطبعة جامعة برينستون، 3(2001
3. استيفين نادلير، «مذاهب التفسير في أواخر الفلسفة المدرسية وفي الفلسفة الميكانيكية»، في تاريخ كامبريدج في فلسفة القرن السابع عشر، ايد دي جاربير وام أيرس (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج/ 1998) doi:10.1017 /CHOL9780521307635
4. هاريسون «مناطق العلم والدين» 87 – 88
5. مارك مورفي «أعراق القانون الطبيعي في الأخلاق» في موسوعة استانفورد للفلسفة، شتاء طبعة 2011، المحرر ادورد ان زالتا، 1http: / /plato.stanford.edu .
6. استيفين دارويل «القواعد والمعيارية في تاريخ كامبريدج وفلسفة القرن الثّامن عشر، المحرر، كوند هاكونسين (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج،2006) 989
7. رأي معظم الفلاسفة الطبيعيّين في القرون الوسطى أن الأسئلة والمشكلات في الفلسفة الطبيعانية لم يتمّ توضيحها بأسلوب علمي من خلال الحجج أو التجارب. فقد تمّ تقديم ردودٍ محتملة ومعقولة أو تخمينية لمئات الأسئلة، على سبيل المثال: «إذا ما كانت الأجرام السماوية تحرّكها واحدة أو عدّة ذكاءات»، «ما إذا كانت السماء تتحرك بواسطة الجهد والتّعب»، «ما إذا كانت المذنّبات عبارة عن بخارٍ أرضي»، «ما إذا كانت الطبقة الوسطى للهواء باردة دائمًا.» أو «ما إذا كانت العناصر تظلّ في صورة مركب (مختلط)». لم يتمكن الفلاسفة الطبيعيون الأرسطيّون من صياغة إجاباتٍ حاسمة

لمعظم هذه الأسئلة.... ليس لدينا دليلٌ على أنّهم غير راضين عن الرّدود المتعدّدة على سؤال معيّن، أو أنّهم يعتقدون أنه يجب العثورُ على إجابات أفضل.» انظر: إدوارد جرانت، أسس العلم الحديث في العصور الوسطي (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1996) 158 - 59

8. يذهب ديارميد ماكولوتش إلى حدّ القول بأنّ «الإصلاح لم يكن بسبب قوى اجتماعية واقتصادية، أو حتى بسبب فكرة علمانية، مثل القومية؛ لقد نشأت عن فكرة كبيرة عن الموت والخلاص والحياة الآخرة» (كل الأشياء أصبحت جديدة: الإصلاح وتراثه [أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 2016]، 3).

9. ماثيو وايت، «عدد القتلى الناجمة عن الحروب والمجازر والفظائع قبل القرن العشرين» http://necrometrics.com.

10. انظر: مقدّمة جيمس توالي لبوفندورف في واجب المرء والمواطن، تحرير. توالي (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 2003)، xix، xx.، ناقش شنيويند أثر الحرب على مونتين وشارون، ولاحقا على هوبس. انظر كتاب " اكتشاف الحكم الذاتي (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1998) 57، 83، وليس من قبيل الصدفة أن يكون أحد أعمال جروتيوس الرئيسية بعنوان "في قانون الحرب والسلام".

11. كنود هاكونسن، «القانون الطبيعي في العصر الحديث المبكر»، في كتاب «رفيق روتليدج للأخلاقيات». جون سكوروبسكي (أكسفورد: روتليدج، 2010)، 77.

12. للحصول على تفاصيل عن التعقيد المتزايد للتمويل وظهور دور الممول، انظر: جوان ديجين، كيف أصبحت باريس (نيويورك: بلومزبري، 2014).

13. المقدّمات إلى هوغو غروتيوس، حقوق الحرب والسلام (تمثيل أنديانابوليس، في: صندوق الحرية/ 2005) 1.153

14. دير، ثورة العلوم، 126

15. انظر: المقدّمة في إيان هنتر، التنوير المنافس (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 2001)، للاطّلاع على وصف مفصل لهذا الانطباع في ألمانيا الحديثة المبكرة.

16. جي دي بيرنال، العلم في التاريخ (لندن: سي. ايه. واتس وشريكه 1957) 251 - 53

17. فرانسيس باكون، تقدم التعلم، المحرر، جوزيف ديفي (1605: نيويورك: بي اف كولير والابن، 1901) 58

18. باكون، تقدم التعلم، 42

19. دير، ثورة العلوم، 59 - 61: استيفين شابين، الثورة العلمية (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1996) 87 - 88

20. انظر: استفين شابين وسيمون شافير، ليفياثان ومضخة الهواء: هوبس، بويلي والحياة التجريبية (برينستون، مطبعة جامعة برينستون، 1985)

21. أصبح هذا التركيزُ المتزايد على الرياضيات محتملًا من خلال الحفاظ على النصوص القديمة وتعليقات العلماء المسلمين في العصور الوسطي، على سبيل المثال، ابن رشد (1126 - 1198)

22. شابين، الثورة العلمية، 58 - 89

23. الأعمال الكاملة لجاليليو (فلورنس،1842) 4:171

24. إدوارد جان ديجكستيرهويس، ميكنة صورة العالم: فيثاغورس إلى نيوتن (برينستون، مطبعة جامعة برينستون،1986) 434

25. كان العديد من فلاسفة القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر أطباء. وتزايد قبول النظرية الجسمية التي ساهمت في جودة البحث والعلاج الطبي. ساهم التفكير في جسم الإنسان على أنه يتكوّن من جزيئات ثابتة في التفكير في أنه يمكن دراسة الجسم بشكل مفيد وفهمه والتحكّم فيه إلى حدّ ما. ريتشارد إس. ويستفال، بناء العلوم الحديثة (مطبعة جامعة كامبريدج، 1971) الفصل 5

26. أي. ايه. بورت، الأسس الميتافيزيقية للعلم الحديث، تحرر (نيويورك: كتب دبليداي أنكور،1954) 303

27. رينيه ديكارت، لي موندي، الفصل 6

28. بورت، الأسس الميتافيزيقية للعلم الحديث،78

29. مازالت رؤية التاريخ المبتذلة تحظى بشعبية كبيرة، على حدّ تعبير مايكل شيرمر، "يمكننا تتبّع القوس الأخلاقي من خلال العلم والبيانات المحصلة من خطوط البحث المختلفة، جميعهم يحدّدونها بشكل عام، كأنواع، نحن أصبحنا أخلاقيّين بطريقة متزايدة. كما أقول أيضًا، إنّ التطور الأخلاقي على مدار القرون الماضية كان نتيجة قوى علمانية، وليست قوى دينية، وأهمّها التي انبثقت عن عصر العقلانية والتنوير، وهُم: العلم والعقلانية والمصطلحات التي استخدمتها بالمعنى الأوسع لتعريف المنطق من خلال سلسلة من المناقشات، ثمّ التأكد من أنّ النتائج صحيحة من خلال التحقق التجريبي." في القوس الأخلاقي: كيف يقود العلم الإنسانية نحو الحقيقة والعدالة والحرية (نيويورك: هنري هولت،2015) 3، انظر أيضًا: إستيفين بينكر، "العلم ليس عدوك"، الجمهورية الجديدة، 6 أغسطس 2013

30. مذكورة في بيتر جاي، التنوير: التفسير، مجلد1، ظهور الوثنية الحديثة (نيويورك: ألفريد ايه كنوف، 1966) 184

31. انظر على سبيل المثال: تحقيق هيلين حطاب لحجج ديكارت ضدّ المذهب المدرسي للأشكال الجوهرية. لم تكن حجج ديكارت في معظم الأحيان ثانوية بالنسبة لخطابه، ولكن بعد التوضيح كانت مقاومة وبارزة (رؤية ديكارت للأشكال والميكانيكية) (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 2009)

32. انظر: روب ايليفي، قس نوتيشر: العوالم الدينية لإسحاق نيوتن (نيويورك، مطبعة جامعة أوكسفورد، 2017)

33. شابين، الثورة العلمية، 136

34. كان ما نسمّيه اليوم "العلم" يُعرف في ذلك الوقت باسم "الفلسفة الطبيعانية". ولكن لأنّ هدفنا هو سرد قصة لقراء اليوم، فسوف نشير إلى الأجزاء من الفلسفة الطّبيعانية "العلم" التي نعترف اليوم بأنها علمية، مع إدراك أنّ هذا أمرٌ عفا عليه الزمن.

35. انظر: مقدّمة جيمس توالي لصمويل بوفيندورف في كتاب واجب المرء والمواطن، محرره/ جيمس توالي (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1991) 151 – 152. وانظر أيضًا: تيرينسي اروين في كتابه تطور الأخلاق، 3 مجلدات (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 2008) 2:122

36. وكما قال مايكل سيدلير: "ادّعى بوفندورف وأولئك الذين شاركوه وجهة نظره نوعًا من حداثة الباكون لمشاريعهم. هذا يكمن في رفضها لحصر السلطات والطوائف السابقة، في رفضها للميتافيزيقيا واللاهوت باعتبارها أسسًا للفلسفة، وفي تأكيدها على امتياز "انتقائي" ليس فقط لمزج وجهاتِ النّظر المختلفة ومقارنة خصائصها، ولكن أيضًا لوضع رؤى معرفية جديدة على ما يسمّى بالأساس العلمي" (سيدلير، الفلسفة السياسية والأخلاقية لبوفندروف"، موسوعة ستانفورد للفلسفة (إصدار ربيع 2013)، محرر بواسطة ادوارد ان زالتا، plato.stanford.edu

37. جيرومي شنيويند، ابتكار الحكم الذاتي (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1998) 127

38. وكما قال شينويند في كتابه الابتكار، فإنّ نهج جروتيوس "يأخذ في الاعتبار وجود توتّرٍ دائم بين ميولنا واحتياجاتنا الاجتماعية وغير الاجتماعية، ويتعامل مع القوانين الطّبيعية باعتبارها وصفات يمكن اكتشافُها تجريبيًّا للعيش معًا، على الرغم من هذا التوتر، وترفض استخدام المفهوم الجوهري للأخلاق العليا لاشتقاق قوانين محددة "(119 – 20).

39. ريتشارد توك "جروتيوس، كرنيدس وهوبز، جروتيانا 4 (سلسلة جديد): 43 – 62، 1983: شنيويند، الابتكار، 82

40. شنيويند، الابتكار، 72

41. لمناقشة موجزة عن وضع جروتيوس كأوّل مَن ناقش القانون الطبيعي العلماني؛ انظر: شنيويند، الابتكار،73 - 74

42. غروتيوس، حقوق الحرب والسلام، الخطاب الأولى (أنديانابوليس: صندوق الحرية، 2005) 40، 110 - 11

43. كتب كريستيان ثوماسيوس، الفيلسوف والفقيه من الجيل التالي غروتيوس، عن الفترة المبكرة. وكتب "غروتيوس"، كان أوّل مَن حاول إنعاش وتطهير العلم الأكثر فائدة، الذي أصبح متّسخًا وفاسدًا بشكل كامل بواسطة القذارة المدرسية" (كريستيان ثوماسيوس، الأساس، المقدمة 1، المذكور في شينويد، الابتكار،66) انظر أيضًا: الحساب التاريخي والنقدي لعلم الأخلاق، والتقدم الذي حدث في العالم، من العصور الأولى حتّى نشر كتاب بوفندروف قانون الطبيعة والبلدان (لندن: مطبوع ل جي والثوي، ار ويلكين، جي وجي بونويكي، اس بيرت، تي ورد وتي اوسبورن،1729)79/ 1111: شنيويند، الابتكار،141؛ داروال، غروتيوس في تأسيس فلسفة الأخلاق الحديثة"، أرشيف لتاريخ الفلسفة94، رقم:3 (أكتوبر 2012): 320

44. شنيويند، الابتكار، 78 - 79

45. حقوق الحرب والسلام،138،4،1،1

46. يعامل غريتوس الحقوق كصفات لإرساء القانون، وليست مشتقة من القانون. وإنها ممتلكات شخصية تعود إلينا قبل وبمعزل عن انتمائنا لأي جماعة" (شنيويند، الابتكار،80)

47. اروين، تطور الأخلاق، 2:126 - 27

48. انظر: جين هامبتون، "هوبس والطبيعية الأخلاقية"، وجهات النظر الفلسفية 6 (الأخلاق1992): 333؛ لورنس كارلين، التجرببين: دليل المتحيّر (لندن: كونتنوم،2009) 43؛ شنيويند، ابتكار الحكم الذاتي، 88؛ جاكوب برونوسكي وبروس مازليش، التقاليد الفكرية الغربية (نيويورك: مطبعة دورسيت، 1960)، 195 - 96

49. هاكونسن، "القانون الطبيعي الحديث المبكر"، 80.

50. توماس هوبز، ليفياثان (أكسفورد: مطبعة كلاريندون، 1909)، الفصل الأول. 6، 41.

51. هوبز، ليفياثان، 42.

52. شنيونيد، الابتكار؛ إروين، تطور الأخلاق، 2: 123.

53. هوبز، ليفياثان، 41.

54. جون لوك، مقال عن الفهم الإنساني، الكتاب الثاني

http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/locke1690book2.pdf.

55. جي ايه جيه روجيرس، " لوك، القانون، وقانون الطبيعة"، التجريبين (لانهام، إم دي: رومان وليتلفيلد، 1996)، 50 – 51: هاكونسين، "القانون الطبيعي الحديث المبكّر"، 81؛ هاكونسين، القانون الطبيعي وفلسفة الأخلاق (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1996) 52، 81

56. هاكونسين، "القانون الطبيعي الحديث المبكر"، 81، شنيويند، الابتكار، 157: اروين، تطور الأخلاق، 2:265

57. لوك، مقال عن الفهم الإنساني، 3،2.30 – 4: 3،31،3 – 4

58. لوك، مقال عن الفهم الإنساني، 3.11.15 – 3.11.17.18: 4.12.8: شنيويند، الابتكار، 148

59. لوك، مقال عن الفهم الإنساني، 2.28.5

60. ماركيز دي كوندوست (نيكولاس دي كاريتات)، رسم صورة تاريخية لتقدّم العقل البشري، مترجمة بواسطة يونيو باراكلو (لندن: وييدينفلد ونيكولسون [مايكروفيلم يونفرستي]، 1955)، 132 – 33.

61. دينيس ديديروت، اس في "الفلسفة"، الموسوعة

https://archive.org/details/encyclopdieoudio3alemgoog.

62. ومن بين الفلاسفة الأكثر شيوعًا في العصور الوسطي لوسريتيوس، إلى جانب سيسيرو، جاي، عصر التنوير، 103

63. في 1794 لاحظ جون أدمز، "لقد شهدت الفنون والعلوم، بصفة عامّة، خلال القرون الثلاثة أو الأربعة الماضية تطور تدريجي. الاختراع في الفنون الميكانيكية، والاكتشافات في الطبيعة، وقد أدّت الفلسفة والملاحة والتجارة والتقدم في الحضارة والإنسانية إلى إحداثِ تغييرات في وضع العالم والطابع الإنساني، الذي كان من شأنه أن يدهشَ دول العصور القديمة الأكثر رقيًّا". ("دفاع عن دساتير حكومة الولايات المتحدة الأمريكية، ضد هجوم م. تورجوت في رسالته إلى الدكتور برايس، بتاريخ الثاني والعشرين من شهر مارس، 1778").

64. روي بورتير، عصر التنوير (نيويورك: بالجرافي:2001) 12

65. أوضح أنطونيا لولوردو أن فلاسفة العصر الحديث المبكر (هؤلاء الذين أثروا على مفكري عصر

التنوير) من المحتمل أنهم أدركوا هذا النوع من وجهات النظر شكل من أشكال إِبِيقُورِيّة، ولكن مضمون وجهة النظر هو ما نسميه بالطبيعية الفلسفية. "إِبِيقُورِيّة والطبيعية الحديثة المبكرة"، "الصحيفة البريطانية الخاصة بتاريخ الفلسفة 19، رقم: 4 (2011): 647 - 64

66. كوندورسيت، رسم صورة تاريخية لتقدم العقل البشري، 132 - 33 (تم إضافة التأكيد).

67. شارليس فرانكيل، إيمان العقل: فكرة التقدم في التنوير الفرنسي (نيويورك: مطبعة كينج كراون، جامعة كولومبيا، 1949) 42

68. جان بابتيست لو روند دالمبرت، أويوفر (باريس، 1805)، 1.276.

69. إيلي هاليفي، نمو الراديكالية الفلسفية (نيويورك: شركة ماكميلان، 1928)، 6.

الفصلُ الثّالث

1. الشّخصية الرئيسية هنا هو هوبس.

2. الشّخصية الرئيسية هنا هو صامويل كلاركي (1675 - 1729)

3. جوليا درايفير، "الحسّ الأخلاقي والعاطفية"، كتيب أكسفورد تاريخ الأخلاق (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 2013)، 358 - 59

4. العمل الرئيسي لشافتيسبوري هو مقالة من ثلاثة مجلدات، سمات الرجال، والأخلاق والآراء والأوقات (1711). عمل هوتشيسون: المقالة الثانية عن التحقيق عن الجمال والنظام والتناغم والتصميم بعنوان "التحقق من الخير والشر الأخلاقي" (1725)، ومقالة عن الطبيعة وسلوك العواطف والمشاعر، والتوضيحات حول الحسّ الأخلاقي (1728)، وبالنسبة للاستعراض الثانوي الجيد؛ انظر: مايكل بي جيل، "الأخلاق والعاطفة: شافتيسبوري وهوتشيسون"، رفيق روتليدجي إلى الأخلاق (لندن: روتليدجي، 2010)، 120 - 21

5. هيوم، بحث في الطبيعة البشرية، تحرّرت من قبل دافيد فيت نورتون وماري جي نورتون (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 2000)، 5

6. دافيد هيوم، بحث في الطبيعة البشرية، 6

7. أندرو جانياك، "فلسفة نيوتن"، موسوعة استنفورد للفلسفة (إصدار - صيف 2014)، محررة من قبل إدوارد ان زالتا، http: / /plato.stanford.edu.

8. انظر: نورمان كيمب سميث، فلسفة دفيد هيوم (لندن: ماكميلان وشريكه 1941)، روبرت فوجيلين، أزمة هيوم التشككية (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 2009)

9. هيوم، بحث في الطبيعة البشرية، 293

10. فعلى سبيل المثال، عندما تفكر في الجدول الذي أمامك، فإنّ ما تعرفه وتدركه حقًّا هو إدراكك بالجدول، ليس الجدول نفسه. قد يكون تصوّرك للجدول صحيحًا، ولكنْ بسبب أن البشر تحكم فقط على الأشياء من خلال تصوراتهم، فلن تستطيع تجاوز تصوراتك للجدول لتتحقّق إذا ما كان تصورك يتماشى مع الجدول، أو كما قال هيوم.

11. وهنا نتبع أزمة فوغيلين هيوم التشككيّة.

12. ما الذي يجعل تصورات معينة أخلاقية؟ كما قال هيوم، هناك نوعان من التصوّرات: الانطباعات والأفكار. الانطباعات هي التصورات التي "تدخل مع العنف والقوة"، وتتضمّن الأحاسيس والمشاعر والعواطف بوجه عام. وعلى نقيض ذلك، الأفكار هي صور خافتة من الانطباعات والأفكار، وهي ما نستخدمه في التفكير والمنطق. وفي هذا الصدد، جادل هيوم قائلًا: نظرًا لأنّ الأفكار الأخلاقية تدفعنا للفعل (للتصرف بشكل فاضل أو الامتناع عن السلوكيات السيئة)، والأفكار الأخلاقية ما هي إلّا نوع من الانطباعات - تسمّى بالمشاعر أو الأحاسيس. وبأيّ حال، فإنّ الفكرة المجردة لن تستطيع تحفيزنا للفعل - فقط المشاعر ما تستطيع فعل ذلك (انظر: البحث في الطبيعة البشرية، 293 - 302)

13. وفي هذه النقطة أشار هنري سيدجويك، "يبدو أنّ الطاقة الفكرية في هذه الفترة للفكر الأخلاقي الإنجليزي اتخذت منعطفًا نفسيًّا أكثر منه أخلاقيًّا. وفي حالة هيوم، استيعاب الأخلاق في علم النفس في بعض الأحيان يكون كاملًا، كما يؤدي إلى استخدام مُربك للّغة" (مخططات تاريخ الأخلاق (الطبعة الخامسة، 1902، نديانابوليس، إنديانا: شركة هاكيت للنشر، 1988]، 223).

14. هيوم، البحث في الطبيعة البشرية، 471

15. هيوم، البحث في الطبيعة البشرية، 301

16. هيوم، البحث في الطبيعة البشرية، 3، 1، 2، 303

17. هيوم، البحث في الطبيعة البشرية، 367

18. جيرومي شنيويند، ابتكار الحكم الذاتي (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1998) 357

19. هيوم، البحث في العالم البشرية، 368



20. هيوم، البحث في الطبيعة البشرية، الجزء 4، الفقرة 4.2.4، الجزء 2، الفقرات 8.10.11.12، الجزء 3.1

21. كنود هاكونسن، علم المشرع (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1981).

22. ومن أجل هذا التفسير أعاد بنثام توظيف وجهة نظر هيوم، نحن نتبع استفين داروال، "هيوم وابتكار النفعية"، في هيوم واتصالات هيوم (مطبعة جامعة ولاية بنسلفانيا، 1994)، 58

23. جيرمي بنثام، شذرة حول الحكومة، 1.36 رقم 2

24. جادل الفيلسوف الفرنسي كلود هيلفتيوس (1715 – 1771) قائلًا: إنّ كلّ الأفعال الإنسانية يمكن تفسيرُها من حيث السعي وراء المتعة وتجنّب الألم، وإنّ مبدأ المنفعة يمكن أنْ يلعب دورًا مهمًّا في تشكيل القانون والمجتمع. انظر مقالاته عن العقل وملكاته المتعددة. يمكن الاطّلاع على نظرة عامّة مُفيدة عن النفعيّين الأوائل في فريدريك روزن، النفعية الكلاسيكية من هيوم إلى ميل (لندن: روتليدج، 2015)، 95

25. جيرمي بنثام، مقدمة في مبادئ الأخلاق والتشريع، الفصل 1، سعى النّفعيين في نهاية الأمر إلى توسيع مفهومهم عما يشكل الخير أو السعادة، تمّ تعريف المتعة مع الخصالِ الحميدة خلال القرن التاسع عشر. انظر روبرت شافير، "النفعية: بنثام وراشدال"، كتيب أكسفورد في تاريخ الأخلاق (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 2013)، 292

26. على سبيل المثال، أصبح النظام القانوني البريطاني في ذلك الوقت غارقًا في الأمور الإجرائية والبيروقراطية، وأصبح غيرَ قادرٍ على تحقيق العدالة لأولئك الذين يبحثون عنها، كما سخر تشارلز ديكنز بعد بضعة عقود منه في رواية البيت الموحش

27. نشرت جميع أعمال جيرمي بنثام تحت إشراف وصيه، جون بورينج (أنبره: ويليم تايت، 1838 – 1843)، أحدَ عشَرَ مجلّدًا، http://oll.libertyfund.org/titles/2009#Bentham_0872-01_1090.

28. جوليا درايفر، " تاريخ النفعية"، موسوعة استانفورد في الفلسفة (طبعة شتاء 2014)، محرر بواسطة إدوارد ان زالتا، http://plato.stanford.edu.

29. دوجلاس ج. لونج، "العلم والعلمانية في هيوم، سميث، وبنثام"، في الدين والعلمانية والفكر السياسي: توماس هوبز إلى ج. س. ميل، محررها. جيمس إي. كريمينز (لندن: روتليدج، 1990)، 98 – 99. الجملة المقتبسة من بنثام من كتاب القوانين العامة، محررة بواسطة اتش ال ايه هارت (لندن: مطبعة أثلون، 1970)، 120

30. جيرمي بنثام، الأخلاقيات إلى جانب مجموعة الأفعال ومقال النفعية، حررها، جي اتش برنز واتش ال ايه هارت (لندن: مطبعة أثلون، 1977)، 46 - 47

31. بنثام، الأخلاقيات، 55

32. جيرمي بنثام، نظرية الخيال، المتضمنة بالكامل في سي كيه أوغدين، نظرية بنثام الخيالية (نيويورك: هاركورت برسي، 1932)

33. هذا مثال آخرُ للضّغط الوجودي - وجهة نظر معينة حول ما يتكون منه هذا الكون، ويساهم في المنهج العلمي للأخلاق، انظر جيمس كريمينز، النفعية العلمانية: العلم الاجتماعي ونقد الدّين في فكر جيرمي بنثام (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1990). والجدير بالذّكر أنّ بنثام، كنفعي، لم يكن بمفرده في تطلعاته العلمية. وسعى هيلفيتوس أيضًا لاتّباع أمثلة نيوتن والطّرق الجديدة للعلم في نظرية الأخلاق، وكان هدفه "التعامل مع الأخلاق مثل أيّ علم آخر، وجعل الأخلاق التجريبية مثل الفيزياء التجريبية" (مقدمة، كتاب الروح). وقال تشارلز فرانكل، أعطت فلسفة هيلفيتوس القوّة الدافعة للموجة التي جمعتْ معًا المصالح الإنسانية والعلمية...، وفي الواقع أنّها فعلت أكثر من ذلك: حاولت إظهار أن العلوم الطبيعة وعلم شئون الإنسان مستمرة من خلال تقديم مقياس "علمي" ورياضي للسعادة. يعتقد هيلفيتوس أنّ العناصر المطلقة التي يتمّ اختزالُ جميع الأشياء فيها هي كميّات رياضية، واقترح احتمالية تطبيق التفاضل والتكامل في الأخلاق على أساس أنّ الملذّات يمكن اختزالُها في وحداتٍ كميّة مماثلة. ويتعذّر علينا تمييز الملذات، كما هو الحال في جسميْن ماديّين لا يمكن تميزهم إلّا من حيث موقعهم، سرعتهم واتجاههم وحجمهم. انظر: فرانكل، إيمان العقل: فكرة التقدم في عصر التنوير الفرنسي (نيويورك: مطبعة كينج كراون، جامعة كولومبيا، 1948) 59 - 60

34. ايلي هاليفي، نمو الراديكالية الفلسفية (نيويورك: شركة ماكميلان، 1928) 15

35. هاليفي، نمو الراديكالية الفلسفية، 32

36. هاليفي، نمو الراديكالية الفلسفية، 8

37. دافيد هارتلي، ملاحظات على الإنسان، صورته، واجبه وتوقّعاته (لندن: ريتشاردسون، 1749)، 1.1.2.14 (صفحة: 84)

38. هاليفي، نمو الراديكالية الفلسفية، 13 - 14

39. جيرمي بنثام، الأساس المنطقي للثواب (لندن: روبرت هيوارد، 1830) 206

40. توماس كارليل (1840)، الأبطال وعبادتهم، محررها، ام كيه جولدبريج، جي. جي. براتين وام انجيل (بيركيلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1993)65

41. جون استيورت ميل، النفعية (انديانابوليس، هاكيت للنشر 2001) 7

42. هنري سيدجويك، طرق الأخلاق، الطبعة السابعة (لندن: ماكميلان وشريكه 1907) 14

43. سيدجويك، طرق الأخلاق، 1

44. جيرومي بي شنيويند، أخلاقيات سيدجويك وفلسفة الأخلاق الفيكتورية (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1977) 192 - 93

45. شنيويند، أخلاقيات سيدجويك، 193

46. سيدجويك، طرق الأخلاق، 153 - 111

47. ألفريد ماشين، نظرية داروين المطبقة على الإنسان، 152، كما ذكر في باول لورنس فاربير، إغراءات الأخلاق التطورية (بيركيلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1994) 123

48. ويليام بالي، الفلسفة الأخلاقية والسياسية، المدرجة في أعمال ويليام بالي (لندن: تي نيلسون وأبنائه، 1851) 17

49. كتيب، صفحة 132، مذكورة في روبرت جي ريتشاردز، داروين ونشأة النظريات التطورية للعقل والسلوك (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1987) 114

50. ريتشاردز، داروين ونشأة النظريات التطورية للعقل والسلوك (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1987) 114 - 115

51. تشارلز داروين، أصل الإنسان (1877) في أعمال تشارلز داروين، محرّرة بواسطة بي اتش باريت وار بي فريمان (لندن: بيكيرنيج وشاتو، 1989)، 113

52. داروين، أصل الإنسان، 113

53. داروين، أصل الإنسان، 113 - 14

54. انظر المقال المفيد جدًّا أعدّه ماريو براندهورست، "الطبيعية وعلم الأنساب للمؤسسات الأخلاقية"، مجلة دراسات نيتشه 40، رقم 1 (خريف 2010):5 - 28. وفي هذه النقطة، كتب داروين، "إنّ الغريزة لمساعدة ودعمِ أفراد الجماعة سيتمّ تعزيزُها من خلال الانتخاب الطبيعي. والفكرة الأساسية هي أنّ أفراد الجماعة التي تسود فيهم نفس الغرائز الاجتماعية أكثر عرضةً للبقاء وإنجاب ذريّة أكثر

من أفراد الجماعة المتنافسة والأقلّ تماسكًا. الجماعات التي تكبحُ فيها الأنانية سيكون لديهم ميزة تطوريّة على الجماعات المنقسمة والمتجزئة بالفعل الأناني المستمرّ. إذا كان أفرادُ الجماعة أكثرَ تماسكًا سينجبون ذرية كثيرة، وستسود الغرائز الاجتماعية" (داروين، أصل الإنسان،137)

55. رتشاردز، داروين ونشأة النظريات التطورية، 218. الاقتباسات مأخوذة من كتاب داروين أصل الإنسان، 97.98

56. رتشاردز، داروين ونشأة النظريات التطورية، 234 - 35

57. داروين، أصل الإنسان 92

58. باول ثومبسون، مقدّمة المحرر، مسائل في الأخـلاق التطورية (ألباني: مطبعة جامعة نيويورك،1995)7

59. ليسلي استفين، علم الأخلاق، 217، المذكورة في فاربير، إغراءات الأخلاق التطورية، 32

60. فاربير، إغراءات الأخلاق التطورية، 32

61. فاربير، إغراءات الأخلاق التطورية، 35

62. فاربير، إغراءات الأخلاق التطورية، 49

63. هربرت سبنسر، مبادئ الأخلاق، المجلد 1، (نيويورك: دي أبليتون وشريكه، 1892) 57

64. كاميلا كرونكفيست، "النسبية في نسبية أخلاق ويست مارك"، في ويست مارك، الورقة غير الدورية رقم 44 من معهد علوم الإنسان الملكي، محرّر، دافيد شانكلاند (هرفوردشير، إنجلترا: سيان كينجستون للنشر، 2014)

65. في واحدٍ من الأمثلة، ناقش إدوارد ويست مارك قبيلة في فيجي:

في فيجي، أيضًا، اعتبر ذلك علامةً على حبّ الأبناء لرعاية الوالدين المسنّين حتّى الموت.... ربما كان أحدُ أسبابِ رغبة فيجي الشّديدة في الهروب من الضّعف هو "ازدراء المرتبط بالضعف البدني بين أمّةٍ من المُحاربين، والأخطاء والإهانات التي تنتظر أولئك الذين لم يعودوا قادرين على حماية أنفسهم"، ولكنْ هناك سببٌ آخرُ يبدو أكثرَ فعالية، وهو الدّافع وراء اعتقادهم أنّ الأشخاص تدخل مساراتِ الحياة المستقبليّة بنفس الملكات والقدرات العقلية والبدنية، التي يمتلكونها وقت الوفاء، وتبدأ بعد ذلك الحياةُ الرّوحية عند انتهاء الوجود المادي. "من خلال هذه الآراء"، د/ هالي يقول "إنّه يبدو شيئًا طبيعيًا أنْ يرغبوا في المرور بهذا التغيّر قبل ضعف قواهم العقلية والبدنية، بسبب السنّ وحرمانهم من القدرة على التمتّع". (أصل وتطور الأفكار الأخلاقية (لندن: ماكميلان وشريكه، 1996)، 389 - 90

66. موريس بلوش، "نظرية الأخلاق ويسترمارك في عصره وعصرنا"، في شانكلاند، ويستر مارك

67. فاربير، إغراءات الأخلاق التطورية، 98

68. فاربير، إغراءات الأخلاق التطورية، 119

69. ألفريد راسل والاسي، إسهامات في نظرية الإصفاء الطبيعي (نيويورك: ماكميلان وشريكه، 1870) 355

70. سانت جورج جاكسون ميفارت، نشأة الأنواع (نيويورك: أبليتون، 1871) 220 - 22

71. ثيودوري دي لاجونا، "مراحل مناقشة الأخلاق التطورية"، البحث الفلسفي 14، رقم 5 (1905): 583

72. سيدجويك، أساليب الأخلاق، 5 - 6، انظر أيضًا تي اتش جرين، مقدّمة تمهيديّة عن الأخلاق، محرّرها، ايه. سي. برادلي (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1883) وويليم ريتشي سورلي، أخلاق الطبيعية: نقد (أدنبرة: ويليم بلاك وود وأبنائه، 1904) للنقد الفلسفي المقنع للجهود المبذولة لوضع الأخلاق في نظرية التطور. انظر أيضًا فاربير، إغراءات الأخلاق التطورية، 98

73. تي اتش هوكسلي، "التطور والأخلاق"، التطور والأخلاق والمقالات الأخرى (نيويورك: أبليتون، 1905) 80

74. جي أي موري، مبادئ الأخلاق (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1903)

75. توماس هوركا، "فلسفة موري الأخلاقية"، موسوعة استانفورد للفلسفة (طبعة صيف 2010)، محررها إدوارد ان زالتا، http: / /plato.stanford.edu.

76. ألان دونغان، "الأخلاق الأنجلو أمريكية في القرن العشرين"، في تاريخ الأخلاق الغربية، محرّرها: لورنس بيكر وشارلوت بيكر (نيويورك: روتليدج، 2003)، 144 - 45.

77. جون هيرمان راندال، الابن، صناعة العقل الحديث: دراسة استقصائية للخلفية الفكرية للعصر الحالي (بوسطن: شركة هوتون ميفلين، 1926)، 497.

78. راندال، صناعة العقل الحديث، 498

79. جون بي واطسون، "علم الاجتماع كما ينظر إليه السلوكي"، الاستعراض الفلسفي 20، رقم: 2 (1913): 158 - 77

80. جون بي واطسون، السلوك: مقدمة في الفلسفة المقارنة (نيويورك، هنري هولت، 1914)

81. ريتشاردز، داروين ونشأة النظريات التطورية، 503 - 9

82. مقدمة جيمس توالي إلى بوفيندروف في واجب المرء والمواطن، محرّره جيمس توالي (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريج، 1991).

83. ميشيل دي مونتين، مقالات، 2.12، https: //www.gutenberg.org

84. عدم موثوقية ملكاتنا العقلية (في الإدراك والاستدلال) التناقضات المتعددة في تفكيرنا، والفشل في تطبيق قواعد العقل والعلم والذي يعني بشكل موثوق أنه لا يمكننا اعتبار استنتاجاتنا مؤكدة أو مضمونة. "المعرفة بالكامل"، وجادل هيوم قائلًا "تتحوّل إلى احتمال" (البحث، 1.4.1). ما هو أكثر من ذلك، السّمة للتفكير السببي يعتمد على الملاحظة المسبقة كدليل للأحكام التي تصدر في ظروفٍ مشابهة في الوقت الحاضر. ومن المفارقاتِ أن يؤدّي ذلك إلى وجودِ حلقة مفرغة في المنطق والاختزالات. وهذا الشّك المتواجد في المعرفة والفهم الإنساني يقود بشكلٍ دائم، كما قال هيوم، "اندثار الإيمان والدليل". وكما كتب هيوم في البحث، "إنّ النظرة الشديدة لهذه التناقضات والعيوب المتعددة في العقل البشري؛ قدْ أشعلت رأسي، وإنّني مستعدّ لرفض كلّ المُعتقدات والتبرير المنطقي، ولا يمكن أن ننظر إلى أيّ رأيٍ حتّى أكثر احتمالًا أو مرجّحًا عن الآخر" (1.4)

85. "رسالة إلى فرانسيس هوتشيسون"، في جون هيل بورتون، حياة ومراسلات دافيد هيوم (أنبره: ويليم تايت، 1846)، 112 – 13

86. يشير هذا إلى نوع آخر من الشكوكية في وجهة نظر هيوم: عدم الوثوق في جدوى أو فعالية الذات الموضوعية، وهذا يعتبر أمرًا هامًّا لأن برفض صحة الدلائل الذّاتية. ينحّي هيوم دورَ الوكالة الأخلاقية في الحياة الأخلاقية. فإذا كانت ظاهرة الأخلاق العقلانية المقنعة أمرًا خياليًّا، التي تنطوي عليها وجهة نظر هيوم، فنقوم بعكس ذلك، والعمل في ضوء هذه المظاهر التي تبدو أنّها مضلّلة. قمنا بمناقشة هذا النوع من الشكوكية وعواقبها الميتافيزيقية بشكل أكثر عمقًا في الفصل 8

87. قدْ تكون الاستعارة الأكثر ملاءمة لنظرية هيوم الأخلاقية هي العلاقة بين ما يتمّ تجربته في محاكي الواقع الافتراضي والمعالجة الرقمية التي تجعل ذلك ممكنًا. بالتأكيد، يبدو أنّك تحلق فوق جراند كانيون على أجنحة كوندور، ولكن في الحقيقة، كلّ هذه الأصفار وواحدات.

الفصلُ الرّابع

1. هناك عمل جي أي ام أنسكومب الذي أحيا نظرية الأخلاق الأرسطية الفاضلة، مثل، مقالتها، «فلسفة الأخلاق الحديثة»، فلسفة 33، رقم: 124 (يناير 1958): 1 – 19

2. جون راولس، نظرية العدالة (كامبريدج: مطبعة بيلكناب التابعة لدار نشر جامعة هارفرد، 1971)

3. من خلال توسيع نطاق التفكير الذي بدأه جان بياجيه قبل عدة عقود، جادل كولبرج بأن التطور

الأخلاقي كان شكلًا من أشكال التطور العقلاني. اعتقد كولبرج أنه مع نموّ البشر ونضجهم، فإننا نتقدّم عبر مراحل مختلفة من التطور الأخلاقي، من الانصياع الأعمى وراءَ القواعد الاستبداديّة، وحتّى الوصول إلى مرحلةٍ نستطيع أنْ ندركَ الأخلاق بواسطة المبادئ المجرّدة. دون لوك، "عالم نفسي بين الفلاسفة: الجوانب الفلسفية لنظريات كولبيرج"، في لورنس كولبيرج: الاتّفاق والخلاف، محرّر بواسطة سوهان مودجيل وسيليا مودجيل (لندن: روتليديج،2011) 25

4. هذا اللّغز – عدم القدرة على تفسيرِ الإيثار كان سببًا آخر وراء سقوط حساباتِ الأخلاق التطورية في النصف الأوّل من القرن العشرين.

5. هذا السبب في أخذ الإجابة من عمل ويلسون الأخير: دافيد سلون ويلسن وإدوارد أو ويلسن، "إعادة التفكير في الأساس النظري لعلم الاجتماع البيولوجي"، الاستعراض الرُّبع سنوي للأحياء 82، رقم 4 (ديسمبر 2007): 345

6. أي او ويلسن، علم الاجتماع البيولوجي: التوليف الجديد (كامبريدج: مطبعة بيلكناب التابعة لدار نشر جامعة هارفرد، 1975) 562

7. ويلسن، علم الاجتماع البيولوجي، 563، جونثان هايدت شرح نقطة ويلسن بإيجاز" يشكّل التطوّر عقول الإنسان، وتعطيه الهياكل التي تمكّننا من تجربة العواطف الأخلاقية. تقدّم الردود العاطفية أساس للحدس عن الصواب والخطأ، ونحن (أو، على الأقل، العديد من المنظّرين الأخلاقيّين) نضع النظرياتِ بعد ذلك لتبرير حدسنا". (هايدت، الأخلاق"، وجهات النظر حول العلم النفسي 3، رقم 1 (2008): 68

8. فيليب كتشر، الطموح الجامح، (كامبريدج: مطبعة ام أي تي،] 1987{184)

9. يحاول علماءُ النّفس التطويريّون اليوم وضعَ فرق قاطع بين علم النّفس التطوري وعلم الأحياء الاجتماعي. ولكنّ هذه الفروق تبدو مصطنعة، حيث واصل علم النفس التطوري تنفيذَ برنامج ويلسون الذي يسعي إلى فهم وظيفة العقل من حيث الكيمياء العصبيّة والتطور الطبيعي.

10. هايدت، "الأخلاق"، 68

11. انظر، على سبيل المثال، فرانس دي وال، حسن الخلق: أصول الصواب والخطأ في البشر والحيوانات الأخرى (كامبريدج: مطبعة جامعة هارفرد، 1996)، وكريستوفر بوهم، أصول الأخلاق: تطوّر الفضيلة، الايثار والخزي (نيويورك: الكتب الأساسية،2012)

12. نيكولاس روز وجويل م أبي رشيد، العصبية: علوم العقل الجديدة وإدارة العقل (برينستون: مطبعة جامعة برينستون، 2013) 38

13. على سبيل المثال، يستند عالم النفس الأخلاقي جوشوا جرين بشكل أساسي في عمله الحالي إلى علم النفس التجريبي وعلم الأعصاب الإدراكي. فقام هو - وآخرون - بإجراءِ العديد من التّجارب من أجل فهمٍ أفضلَ لما يحدث على المستوى العصبي، عندما ينظر البشر في المسائل الأخلاقية. كتب جرين "هذا الكتاب..... يستند على بحثي في مجال الإدراك الأخلاقي الجديد، الذي يطبق أساليب علم النفس التجريبي وعلم الأعصاب الإدراكي لإلقاء الضوء على هيكل التفكير الأخلاقي. وأخيرًا، يعتمد هذا الكتاب على عمل مئات من العلماء الاجتماعيّين الذين تعلّموا أشياءَ مذهلة عن كيفية صناعة القرارات، وكيف تُشكّل الثقافةُ وعلمُ الأحياء خياراتِنا. هذا الكتاب هو محاولةٌ منّي لجمعهم معًا، ولتحويل المعرفة الذاتية العلمية إلى فلسفة عمليّة تساعدنا في حل مشكلاتنا الكبرى" (القبائل الأخلاقية: العاطفة والعقل والفجوة بيننا وبينهم [نيويورك: مطبعة بينجوين، 2013]

14. جوناثان هايدت، العقل الصائب (نيويورك: فينتاج، 2012) 38. لأمثلة أكثر وضوحًا للعمل في التوليف الجديد، انظر بوهم، أصول الأخلاق، وروبرت رايت، الحيوان الأخلاقي: العلم الجديد لعلم النفس التطوري (نيويورك: دار فينتاج،1994)

15. هايدت، العقل الصائب،29

16. هايدت، العقل الصائب، 38، النّص المقتبس ضمن اقتباسات هايدت من كتاب ويلسون "علم الأحياء الاجتماعي".

17. على سبيل المثال، بينما يضع جواشوا غرين وفيليب كتشر العواطفَ الأخلاقية في مكانٍ مميّز في الأخلاق، يرى كلّ منهما العقلَ كمفسّرٍ أساسي. ويعتقد غرين أنّ التّفكير الواعي لا بدّ من أن يتحكّم في الحدْس الأخلاقي العاطفي، ويرى كتشر أنّ الأخلاق تتشكّل بواسطة حلّ المشكلات الاجتماعية، وهي عملية عقلانية. ولكنّ غرين - على الأقل - ملتزمٌ بأسبقيّة الدارسة العلمية للعقل. غرين، القبائل الأخلاقية؛ فيليب كتشر، المشروع الأخلاقي (كامبريدج: مطبعة جامعة هارفرد، 2011)؛ 96 - 103

18. أوين فلانغن، المشكلة الصّعبة جدًّا (كامبريدج: مطبعة ام أي تي، 2007) 46 - 47

19. بأول ثاجارد، العقل ومعني الحياة (برينستون، مطبعة جامعة برينستون، 2010) 185

20. أوين فلانغن، المشكلة الصعبة جدًّا.

21. بأول ثاجارد، العقل ومعني الحياة، 188. بينما يركز ثاجارد بشكلٍ بالغ على الدّراسة التجريبية للعقل لفهم الأخلاق، إلّا أنّه أكثر وضوحًا من الكثيرين، حيث أنه يرى أنّ دورَ الدراسة التجريبية هنا محدود. وعلى حدّ تعبيره، "لا أعتقد أنّ الأدلة حول العقل كافية لتوجيهنا إلى أيّ نظرية أخلاقية ينبغي الاعتمادُ عليها، لكنّي سأحاول أن أوضّح أنّ هذه الأدلّة تضع بعض القيود على تقييم النظريات الأخلاقية"

22. فرانس دي وال، بونوبو والملحد (نيويورك: دبليو دبليو نورتون، 2013) 228

23. هذه هي وجهة نظر غرين، القبائل الأخلاقية، الفصل 3

24. باتريسيا تشيرتشلاند، العقل المدبّر: ما يخبرنا به علم الأعصاب عن الأخلاق (برينستون: مطبعة جامعة برينستون،2011)13

25. فلانغن، المشكلة الصعبة جدًّا، 45

26. تقليديًّا، تعتبر النظرية الأخلاقية التبعية نفعية فقط، إذا تمّ تقييم النّتائج على أنّها جيدة أو سيئة من حيث المُتعة والألم، كما كان الحال مع بنتهام. يوسع هاريس (وآخرون يناصرون الأساليبَ العلمية التبعية) نظريتهم لتشمل السعادة الإنسانية والرفاهية في تقييم النتائج. ولكنْ نظرًا لأنّ النّفعية مصطلح يمكن التعرف عليه بشكل أكبر، وتنقل الفكرة الأساسية بشكل أفضل إلى جمهور غير المتخصّص، وسنعتبر هاريس من تابعي النفعية. يقوم غرين وهايد بنفس الخطوة؛ مُعتبرين السّعادةَ القائمة على التبعية "النفعية" (غرين، القبائل الأخلاقية، 202 - 4: هايدت، العقل الصائب، 314 - 16) لتجنب الالتباس في الأدب، سنحذو حذْوَهم

27. باتريسيا تشيرتشلاند، العقل المدبر، 8 - 9. في مكان آخر كررت هذه النقطة: " الأخلاق يمكن أن تكون - وأجادل ذلك - ترتكز في علم الأحياء الخاص بنا، وفي قدرَتِنا على التعاطف وقدرتنا على التعلم واستنتاج بعض الأشياء. وفي الواقع، بعض الممارسات الاجتماعية أفضلُ من الأخرى، وبعضُ الأعراف تكون أسوأ من الأخرى، ويمكن إجراء التقييمات الحقيقة وفقًا لمدى جدوى أو ضعف سعادة الإنسان" (العقل المدبر، 200)

28. أوين فلانغن، المشكلة الصعبة جدًّا، 121

29. أوين فلانغن، المشكلة الصعبة جدًّا، 124

30. فيليب كتشر، "الأخلاق الطبيعية بدون مغالطات"، مقدمة للبراغماتية: نحو إعادة بناء الفلسفة (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 2012)، 315.

31. فيليب كتشر، المشروع الأخلاقي، 262

32. "أحد عشر مذهب للفلسفة التحليلية،" علم النفس اليوم، 12 ديسمبر 2014

33. بأول ثاجارد، "العدمية، الشكوكية، والطريقة الفلسفية: ردًّا على لانداو على الترابط ومعنى الحياة، "علم النفس الفلسفي 26 رقم: 4 (2013): 621. الملخص الأكثر بلاغةً للأسلوب الذي قدّمه في ثاجارد، العقل ومعنى الحياة، 211

34. ثاجارد، العقل ومعنى الحياة، 207. كتب "الأفعال التي لها عواقب تؤثّر على احتياجات الأفراد، الفعلُ يكون صائبًا إلى المدى الذي يعزّز تلك الاحتياجات، ويكون خاطئًا إلى المدى الذي يضرّهم"

35. لم يدعُ علماءُ الأخلاق الجدد على استقرار الأغلبية على القيم التي سيتمّ السّعي لتحقيقها. بدلًا من ذلك، ما نقصده هنا هو أنّهم سيختارون القيم والأخلاق المرشحة التي ستحظى بمقاومةٍ قليلة من الجمهور المتعلّم والليبرالي والغربي ومتحدثي اللغة الإنجليزية (مثل: السّعادة الذاتية مع بعض المحاذير من المكونات الموضوعية، مثل ازدهار أحبائك) جوشوا غرين، سام هاريس وأوين فلانغن، وآخرون، اختاروا هذه القيم.

36. فيليب كتشر، المشروع الأخلاقي، 288

37. ويعتقد بشكلٍ عام أنّ هناك نوعيْن من الطبيعية: الوجودية والمنهجية. تدور الرؤيةُ الوجودية حول ما يتكوّن منه الواقع (مثل، الأشياء المادية "على سبيل المثال، قال ألكس روزينبيرج: إنّ الحقائق المادية تثبت كلّ الحقائق" (دليل الملحد للحقيقة: الاستمتاع بالحياة بدون أوهام (نيويورك: دبليو دبليو نورتون وشركاه، 2011]). تدور الرؤية المنهجية حول أفضل طريقةٍ لدارسة الواقع (مثل، العلم التجريبي). على سبيل المثال، وصف براين ليتر ذلك "ماذا يوجد هناك؟ وماذا نعرف؟ هي أسئلةٌ تمّت الإجابة عليها من خلال أساليب العلوم التجريبية" (المعياريّة عند العلماء الطبيعيّين). ستظهر في المسائل الفلسفية 25، رقم:1) قمنا بجمع هذه الرؤى، حيث يعتمد الطبيعيون التوليف الجديد بشكل عام كلا النوعين.

38. نطاقُ هذه العلوم، من هذه النقطة، غيرُ محدود. كما جادل أوين فلانغن قائلًا "يمكن للعلوم أن تشرح، مبدئيًّا، طبيعةَ ووظيفة الفن والعلم والأخلاق والدين والسّياسة" (كتاب المشكلة الصعبة، 21). يصل إلى مفهومنا عن الخلق الجيد: "إذا تبنّى شخص وجهةَ نظرٍ للطبيعي الفلسفي وأشرَكها في التقييم التجريبي الحقيقي لطبائعنا وإمكانياتنا، فتصبح لدينا فرصٌ لتعلّم الأساليب التي تسهم بشكل موثوق في الازدهار البشري. وهذه هي السعادة (المشكلة الصعبة، 4)

39. شرح غرين طريقة واحدة حازمة كونك عالم طبيعي فلسفي في مقالة يقدّم فيها النصح لزملائه من علماء الأعصاب الذين يعملون في علم النفس الاجتماعي: "ماذا - إذًا - الذي نحاولُ أن نفعله؟ إنّ مهمّة علم الأعصاب الاجتماعي، كنتاج لعلم النفس وعلم الاعصاب الاجتماعي، هي فهمُ التجربة الذاتية الإنسانية من حيث الناحية المادية" (علم الأعصاب الاجتماعي وموقف الرّوح الأخير"، في علم الاعصاب الاجتماعي: تجاه فهم أسس العقل الاجتماعي، محرّرة بواسطة، ايه تودوروف، اس فيسكي، ودي برينتيسي [نيويورك: دار نشر جامعة أكسفورد، 2011]، 19 - 20؛ وأيضًا متاح على خطأ! مرجع الارتباط التشعّبي غير صحيح. Greene - Last - Stand. pdf). الاقتباسات المذكورة من النسخة الإلكترونية. بدا كتشر أنّه نمطيٌّ عندما جادل قائلًا: إنّ المذهب الطبيعي الذي يعتمدها "تتمثل في رفض تقديم الكيانات الغامضة - "الأشباح" - لشرح أصلِ وتطوّر وتقدّمِ الممارسةِ الأخلاقية" (المشروع الأخلاقي، 3). وادّعى أنّ منهجه يعتمد على العديد من "الأشكال الصارمة للتحقيق"، بالإضافة إلى العلوم الصّعبة، شريطة أنْ تكون هذه الأساليب لديها مصادرُ لإقناع المحقّقين الحاليّين" التي تقدّم صورة أفضل للعالم. وتضمّنت رؤيته في الطبيعية البراغماتية مكانًا للفلسفة، على سبيل المثال، طالما أنّها "ترقى إلى مستوى معايير تحقيقاتِنا الأكثر صرامة الموضوعة لنفسهم"، وتتبع القاعدة "لن يكون هناك أشباح ("أخلاقيات طبيعية بدون مغالطات"، 304). بالنسبة لكتشر، هي العلوم التي تقدّم معايير التحقيق الصارم؛ لذلك يحتفظ كتشر بمكان لطرق التحقيق بخلاف العلم، ولكنْ يستطيعون المشاركة فقط بقدر تحقيقهم لمستويات الدقة والصرامة متمثلة في العلم.

40. جوليا تاني، "جيلبرت ريلي"، موسوعة ستانفورد للفلسفة (إصدار شتاء 2014) محرّرة بواسطة ادوارد زالتا، http / /plato.stanford.edu:؛ هوارد روبنسون، "الثنائية"، موسوعة ستانفورد للفلسفة (إصدار شتاء 2012) محرّرة بواسطة إدوارد زالتا، http / /plato.stanford.edu; جورج ايه ميلر، "الثورة الإدراكية": النظرة التاريخية، "الاتجاهات في العلوم الإدراكية 7، رقم: 3 (مارس 2003): 141 - 44

41. ملاحظة، على سبيل المثال، وعقد المؤتمر الحالي بين العديد من علماء الأخلاق الجدد بعنوان "تقدّم الطبيعية إلى الأمام". اتّضح من الفكرة أنّ المذهب الطبيعي لا يخلو من الأقوال، ولكنّه يستحقّ التأييد المتوقع.

42. انظر حوار تاملر سومرز مع مايكل روس في كتاب سومرز المعالج السّيئ: الأخلاق خلف الستار (سان فرنسيسكو: ماك سويني، 2009): فيري كوشمان، "الأخلاق: لا تخافوا - العلم يمكن أن

يجعلنا أفضل"، نيو سينتست رقم: 2782 (13 أكتوبر 2010)؛ كريستوفر بوهم، أصول الأخلاق؛ تاملر سومرز وألكس روسينبريج، "فكرة داروِن العدمية/ التطوّر واللامعنى للحياة،" الأحياء والفلسفة 18، رقم 5 (نوفمبر 2003): 653 - 68؛ استيفين جي موريس، العلم وغاية الأخلاق (نيويورك: بالجرافي ماكميلان، 2015): مارك جونسون الأخلاق للبشر (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 2014)

43. غرين، القبائل الأخلاقية، 373 - 74

44. غرين، القبائل الأخلاقية، 188

45. غرين، القبائل الأخلاقية، 172

الفصلُ الخامس

1. في الفلسفة يسمّى هذا بـ "مشكلة تعيين الحدود". انظر ماسيمو بيجليوسي ومارتن بودري (المحررين)، فلسفة العلم الزائف: إعادة النظر في مشكلة تعيين الحدود (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 2013).

2. كتب هاريس: "بعض الناس.... يُعَرِّفون العلمَ بعبارات محدودة للغاية، حيث يعتقدون أنّه مرادفٌ للنّمذجة الرياضية أو وسيلة وصول فورية إلى البيانات التجريبية. هذا بدوْره أدّى إلى إساءة فهْم العلم وأدواته، فالعلمُ ببساطة يمثّل جهودنا القصوى لفهم ما الذي يحدث في هذا الكون، ولا نستطيع فصلَه عن التفكير العقلاني". (المشهد الأخلاقي: كيف يحدد العلم القيمَ الإنسانية (نيويورك: مطبعة فريمان، 2010)، 29). وقد كرّر نقاشه مؤخّرًا في الكتاب: "لا أنْوي الفصلَ بين العلم والنصوص العقلانية الأخرى التي تمّ مناقشتها من قبل "الحقائق" على سبيل المثال، التاريخ. الحقائق من هذا النوع تقع في إطار العلم، ويفسّر على نطاق واسع على أنّه قصارى جهودنا لتشكيل صورةٍ عقلانية للواقع التجريبي" (هاريس، المشهد الأخلاقي، 211)

3. هذه الملاحظات أعدّت بواسطة بينكر في "النقاش العظيم: هل يستطيع العلمُ إخبارنا ما هو الصّواب والخطأ"؟ 6 نوفمبر 2010، جامعة أريزونا

4. ويتناول ثاجارد بإسهاب: أوّلًا، استخدمت التفسيرات العلمية الآليات المفصّلة، التي تقدّم وصفًا لنظم الأجزاء المترابطة التي تنتج تغيرات منتظمة. ثانيًا: غالبًا ما يستخدم العلمُ الرياضيات في صياغة الفرضيّات والتفسيرات التي تربطها بالملاحظات. ثالثًا: الهياكل الاجتماعية للعلم التي تفرض

الوصفات المنطقية للاستدلال إلى أفضل تفسير أكثر صرامةً من الموجود في الحياة اليومية. رابعًا: لم يتدرّب العلماء على التركيز فقط على تلك الملاحظات التي تتناسب مع تحيّزاتها، ولكن إجراء الملاحظات المنهجية التي تجمع عينات واضحة وتمثيلية للبيانات ذات الصلة. خامسًا: لما كان الأفراد العاديون يحصلون على الدليل من خلال حواسّهم، مثل، البصر، يستخدم العلماء الأدوات لمراقبة الأشياء والأحداث التي لا يمكن الوصول إليها من خلال تجربة الحسية المباشرة. سادسًا: ربما الطريقة الأكثر أهمية، التي يختلف فيها الاستدلالُ القائم على الدليل في العلم عن الحياة اليومية، هي استخدام التجارب (العقل ومعنى الحياة }برنستون: مطبعة جامعة برنستون2010 {23 – 25).

5. هاريس، المشهد الأخلاقي، 28، 80، 219 – رقم 19

6. بحثنا في المجلات عن مقالات عناوينها أو ملخصاتها تَستخدِم أي مصطلح من عشرين مصطلحا، ذات صلة بموضوع الأخلاقيات أو الأخلاق، وتتضمن هذه المصطلحات: "أخلاقي"، "الأخلاق"، "جيد"، "سيّئ"، "احترام"، "ضرر"، "الإيثار"، "الأخلاقيات"، "أخلاقي"، "الصواب"، "الخطأ"، "قواعد السلوك"، "معياري"، "أنانية"، "تعاطف"، "عدل"، "إنصاف"، "ولاء"، "رحمة"، "حب المساعدة"، "تعاون"، و"النفعية". من بين المجلات العلمية العامة، بحثنا في علم الطبيعة والعلوم وفعاليات الأكاديمية الوطنية الأمريكية للعلوم. بالنسبة لعلم النفس الاجتماعي، نظرنا إلى صحيفة الشخصية، وعلم النفس الاجتماعي، وأوجه التطورات في علم النفس التجريبي، ومجلة الشخصية، وعلم النفس الاجتماعي، والمجلة الأوروبية للشخصية، ومجلة الشخصية، ومجلة علم النفس الاجتماعي والشخصية، علم النفس الاجتماعي والشخصية، ومجلة علم النفس الاجتماعي التجريبي. وبالنسبة لعلم النفس التطوري؛ بحثنا في اتجاهات علم البيئة والتطور، علم الأحياء المنهجي، المجلة السنوية في علم البيئة والتطور والنظم المنهجية، علم الأحياء الجزيئي والتطور، علم البيئة الجزيئي، التطور، علماء الطبيعة الأمريكيين، ومجلة علم الأحياء التطوري. وبالنسبة لعلم الأعصاب، نظرنا إلى مجلات الطبيعة وعلم الأعصاب، والاتجاهات في العلوم الإدراكية، العلوم السلوكية والعقلية، المجلة السنوية في علم الأعصاب، علم الأعصاب الطبيعي، الخلايا العصبية ومجلة علم الأعصاب. وبالنسبة لعلم النفس التطوري، نظرنا في التطور والسلوك البشري، طبيعة الإنسان، وعلم النفس التطوري، كما بحثنا في التطور والسلوك البشري وطبيعة الإنسان وعلم النفس التطوري. وبالنسبة لعلم دراسة الرئيسات، نظرنا في المجلة الأمريكية لعلم دراسة الرئيسات، والمجلة الدولية للرئيسات، الرئيسيات والمجلة الأمريكية الأنثروبولوجيا الفيزيائية.

7. نستثني بشكل بارز من تحقيقنا عملين لكلّ من عالم الأحياء التطوري "مارتن نواك" وخبير علم الأعصاب "إرنست فهر". وكلاهما من أكثر الباحثين شهرة في علم الأخلاق على نطاق واسع. ومع ذلك، اخترنا عدم التركيز على عمل "نواك" حيث إنه يبدو مثيرًا للجدل في مجاله. ونحن نريد التأكد من أنّ أيّ شخص نتعامل معه لن يُستبعد ويتم رفضه، بسبب أنّه غير ممثل لمجاله أو مجالها. ولقد اخترنا عدم الانخراط في عمل "فهر"؛ لأنه لم يكن واضحًا لنا أنّه حاول استخلاص أي استنتاجات من نظرية الأخلاق في بحثه. بينما تبحث في النظائر البيولوجية لبعض المصطلحات الأخلاقية مثل "الإيثار"، " الأنانية"، إلخ، ويبدو أنه يكتفي عمومًا بالتعريفات العلمية لهذه المصطلحات، هذه التعريفات لا تتعلق بنظائرها الأخلاقية.

8. قاد كلّ من أر ايه فيشر، جي بي اس هالداني، جورج أر بريس، ودبليو دي هاميلتون؛ هذه المبادرات بين عام 1930 و1964

9. روبرت إل تريفيرس، "تطور الإيثار المتبادل"، المقال الربع السنوي في علم الأحياء 46، رقم 1 (1971): 35 - 57

10. لمزيد من الأمثلة، انظر فرانس بي ام دي وال، "إعادة الإيثار إلى الإيثار": تطور التعاطف، "المقالة السنوية في علم النفس 59 (2008): 279 - 300، doi:10.1146/annurev.psych.59.103006.093625.. انظر أيضًا سمير عكاشة، "الإيثار البيولوجي"، موسوعة ستانفورد للفلسفة (خريف 2013، النسخة) محررها إدوارد ان زالتا، http://plato.stanford.edu.

11. انظر، على سبيل المثال، كيفين أر فوستر، توم وينسيليرس وفرانسيس إل دبليو راتنيكس، "اصطفاء القرابة هو المدخل إلى الإيثار"، اتجاهات في علم البيئة والتطور 21، رقم 2 (فبراير 2006):57 - 60، doi:10.1016/j.tree.2005.11.020 وأيضًا ويليم أو اتش هوغيس، بنجامين بي أولدرويد، ماديليني بيكمان وفرانسيس ال دبليو راتنيكس، "الزواج الأحادي المتوارث الذي يوضّح أنّ اصطفاء القرابة هو المدخل إلى تطور الاجتماعية العليا"، علم 320، رقم: 5880 (30 مايو 2008): 1213 - 16 doi:10.1126/science.1156108.. وأيضًا نرى دليل المشار إليه في خمس رسائل (التي وقّع عليها 130 من علماء الأحياء التطوريّون) في مقال الطبيعة المنشور ردًا على الهجوم على الملائمة الشاملة من قبل نواك، تارنيتا وويلسون: نيتشر 471، رقم 7339 (24 مارس 2011) أي 1 - 4

12. لماذا التطور صحيح، "توضّح الصحيفة أنّ نواك ات ال؛ كان خاطئًا: يظلّ اصطفاء القرابة مفهوم قيم في علم الأحياء التطوري"، 27 مارس 2015 .https://whyevolutionistrue.wordpress.com

13. النّزعة السلوكية تجاه الإيثار البيولوجي، من المؤكد أنها لا تقع في جين فرديّ، أو مجموعة صغيرة من الجينات، ولكن تنشأ من الجينوم بطرق معقدة، وهي معروفة في الوقت الحالي.

14. وللاطّلاع على الدراسة الاستقصائية لهذه النتائج، انظر جون توبي وليدا كوزميديس، "الأسس المفاهيمية لعلم النفس التطوري"، كتيب علم النفس التطوري، محرّر بواسطة دي ام بوس (هوبكوين، ان جي: ويلي،2005)، جيمي كونجر وآخرون. "علم النفس التّطوري: الخلافات والأسئلة والامكانيات والقيود، عالم النفس الأمريكي 65، رقم. 2 (2010): 110 - 26.

15. دي وال، "إعادة الإيثار إلى الإيثار"

16. دي وال، "إعادة الإيثار إلى الإيثار"، 292

17. عقل الرئيسات (كامبريدج، مطبعة جامعة هارفرد، 2012)، 125. "الاستجابات الانفعالية لإظهار العواطف عند الآخرين أمر شائع في الحيوانات" (دي وال 2003، بلوتشك 1987، بريستون ودي وال 2002) وأوضح داروين (1982 [1871، ص 77]) بالفعل أنّ "العديد من الحيوانات تتعاطف مع حزن أو مخاوف بعضهم البعض. على سبيل المثال، الفئران، الحمام يظهرون علامات الضّيق والأسى استجابة للحزن في الموانع، ويكبح بشكلٍ مؤقّت السلوك المشروط إذا تسبب في الألم للآخرين (تشارش 1959، واتانابي وأونو 1986).

18. دي وال، "إعادة الإيثار إلى الإيثار"، 283، نقلًا عن آيزنبرغ 2000، ص. 677

19. دي وال، "إعادة الإيثار إلى الإيثار"، 285، نقلًا عن دي وال وفإن روسمالين، 1979

20. دي وال، "إعادة الإيثار إلى الإيثار"، 285، أضاف بشكل مفصل. تعود الأمّ عند سماع أنين صغيرها لمساعدته، وتقفز من شجرة إلى أخرى، وتتأرجح في اتجاه الشّجرة المحبوس بها صغيرها، ثمّ تثني جسمها بين الشّجرتين، وهي بذلك تتجاوز شعور الاهتمام بالآخر. تنطوي استجابتها تأثير عاطفي مؤذٍ ينتقل بسرعة (مثل، الأمّهات غالبًا ما تئنّ عندما تسمع صغارَها تئنّ)، ولكنّه أضاف تقييمًا للسبب المحدّد وراء حزن الآخرين والغايات الأخرى.

21. دي وال، "إعادة الإيثار إلى الإيثار"، مستشهدًا بـ اس دي بريستون وفرانس بي ام دي وال "التعاطف: الأسس النهائية والمباشرة." العلوم السلوكية والعقلية 25،رقم 1(2002): 1 - 72

22. "الدليل على الإيثار يعتمد على المنظور العاطفي، الذي يتشكل غالبًا من القصص المذهلة، وهي عرضةٌ لتفسيرات متعدّدة." ولكن دي وال كان متفائلًا: "فقد أعطى دليلًا قاطعًا ناجمًا عن الملاحظة على المساعدة والتعاون التلقائي بين الرئيسيات، ويبدو أن هذه مسألةُ وقت حتّى يتمّ تأكيد التفضيلات الأخرى المتعلّقة بالتجربة" (دي وال، "إعادة الإيثار إلى الإيثار"، 289 - 290)

23. "ولسوء الحظ، وفيما يتعلق بإيثار الرئيسات، لا نحتاج إلى الاعتماد على حسابات كمية؛ نظرًا لوجود بيانات منهجية كافية، مثل المؤلفات الأدبية التي تنطوي على سياقات عداونية (هاركوت ودي وال 1992)، التعاون (كابيلير وفإن شايك 2006)، وتقاسم الطعام (فيستنير ومكجريو 1989) (دي وال، "إعادة الإيثار إلى الإيثار"، 289)

24. (دي وال، "إعادة الإيثار إلى الإيثار"، 292)

25. سارة اف بروسنان وفرانس بي ام دي وال، "الإنصاف في الحيوانات": إلى أين نذهب من هنا؟" بحث العدل الاجتماعي 28، رقم 3 (5 سبتمبر 2012): 336 - 51 / doi:10.1007 s11211 - 012 - 0165 - 8

26. سارة اف بروسنان وبي ام دي والي، "القرود ترفض المساواة في الأجو، نويتشر 425 (18 سبتمبر 2003): 297 - 99

27. القبائل الأخلاقية: العاطفة والعقل والفجوة بيننا وبينهم (نيويورك: مطبعة بينجوين، 2013)، 21 - 120

28. "ردًّا على معضلة جسر المشاة وما يشابها، الطريقة اليدوية تخبرنا بإنقاذ أكبر عددٍ من الأرواح، بينما ردود الفعل المعنوية تخبرنا بفعل العكس. كما أن أجزاء من المخّ تدعم الإجابةَ النّفعية، وأبرزها القشرة الجبهية الظهرية الوحشية، وهي جزء من المخ تمكننا من التّعامل بمرونة في المجالات الأخرى..... ولكن أجزاء المخ الأخرى تعمل عكس الإجابة النفعية في المعضلة الأخلاقية، وعلى وجه الخصوص اللوزة وقشرة الفص الجبهي البطني، أجزاء من المخ تستجيب بشكل غير مرن مع زيادة اليقظة للأشياء مثل وجوه الأفراد الذين لا ينتمون إلى المجموعة (غرين، القبائل الأخلاقية، 172 - 73)

29. جواشوا دي غرين، "ما وراء الأخلاق: لماذا تهتم العلوم العصبية الإدراكية بالأخلاق؟"، الأخلاق 124، رقم 4 (2014): 695 - 726

30. العواقبية هي وجهة نظر أخلاقية ترى أن ما يجعل الأفعال صائبة أو خاطئة هي عواقبها فقط. والنفعية هي نوع من أنواع العواقبية، وتضيف أن العواقب الهامة بالنسبة للصواب والخطاء هم تلك التي تعزز أو تقوض السعادة أو المتعة بالكامل.

31. ايه ام ايسن وبي اف ليفين، "تأثير الشعور الجيد على المساعدة: الحلوى والحنان"، مجلة الشخصية وعلم النفس الاجتماعي 21 (1972): 384 - 88

32. كيه أي ماثيو وال كيه كانون، "مستوى الضوضاء البيئي كعامل محدّد لسلوك المساعدة"، مجلة الشخصية وعلم النفس الاجتماعي 21 (1972): 571 - 77

33. جون دوريس واستيفين وستيش "علم النفس الأخلاقي: المناهج التّجريبية"، موسوعة ستانفورد للفلسفة (إصدار خريف 2014)، محرّر بواسطة إدوارد ان زالتا، http: / /plato.stanford.edu.

34. جوناثان هايدت، العقل الفاضل: لماذا ينقسم الناس الصالحون بسبب السياسة والدين، نسخة مُعاد طباعتها (نيويورك: فإنتاج،2013): جيسي غراهام، جوناثان هايدت، سينا كوليفا، مات موتيل، رافي ايير، سين بي واجكيك، وبيتر اتش ديوت، "نظرية الأسس الأخلاقية: صحّة البراغماتية للتعددية الأخلاقية، اس اس ار ان، ورقة علمية، شبكة البحث العلمي والاجتماعي، روشيستير، نيويورك، 28 نوفمبر 2012، http: / /papers.ssrn.com /abstract=2184440

35. غراهام وآخرون، "نظرية الأسس الأخلاقية"، 7



36. هايدت، العقل الفاضل، 145

37. انظر هايدت، العقل الفاضل، الفصل 8

38. غراهام وآخرون "نظرية الأسس الأخلاقية"، 37 - 38

39. انظر القسم 3 في غراهام، وآخرين، "نظرية الأسس الأخلاقية"

40. جوناثان هايدت وجيسي غراهام، "عندما تصدم الأخلاق مع العدالة: المحافظون لديهم الحدس الأخلاقي الذي قد لا يدركه الليبراليون، "بحث العدالة الاجتماعية 20، رقم: 1 (23 مايو 2007): 98 - 116، 10.1007 z - 0034 - 007 - s11211.

41. أشعيا برلين، "طريقي الفكري"، قوة الأفكار (برنستون: مطبعة جامعة برنستون، 2000)، مقتبسة من غراهام، "نظرية الأسس الأخلاقية"، 4

42. غراهام وآخرون، "نظرية الأسس الأخلاقية"،5

الفصلُ السّادس

1. فيري كوشمان، "الأخلاق: لا تخافوا - العلم يمكن أن يجعلنا أفضل"، مجلة نيو سنتيست، 13 أكتوبر 2010، www.newscientist.com.

2. انظر، على سبيل المثال، المقالات في يوليه 2014 (مجلد: 124، رقم:4) مجلة الفلسفة الرائدة للنظرية الأخلاقية، الأخلاق، وكتاب ايريك ويلينبيرج استعراض لكتاب غرين القبائل الأخلاقية في نفس المسألة.

3. جواشوا دي جريني، أر بريان سوميرفيلا، لي إي نيستروم، جون إم دارلي، وجوناثان دي كوهين، تحقيقات التصوير بالرّنين المغناطيسي للعاطفة في الحكم الأخلاقي"، علوم 293، رقم:

5537 (14 سبتمبر 2001): 2015 - 8 - doi:10.1126// العلم: 1062872: جواشو ي غريني، لي إي نيستروم، أندرو دي انجيل، جون ام دارلي وجوناثان دي كوهين، "الأسس العصبية للصراع المعرفي والسيطرة في الحكم الأخلاقي"، الخلايا العصبية 44، رقم 2(14 أكتوبر 2004): 389 - 400، 27 /9 /2004 .doi:10.1016 /j.neuron

4. تزعم الدراساتُ الحالية من بين أمور أخرى أنّ الأشخاص الذين لديهم تلفٌ في قشرة الجبهية الظهرية الوحشية يميلون على نحْو مميّز إصدار أحكام نفعية بينما الأشخاص الثملة يميلون إلى فعل ذلك أيضًا. انظر ام كوينيجس ال يونج، أر أدولفس، دس ترنيل، اف كوشمان، ام هاوسير وايه داماسيو، "يزيد التلف في قشرة الجبهية الظهرية الوحشية من الأحكام الأخلاقية النفعية،" نيتشر 446، رقم: 7138 (2007): 908 - 11، http: //doi.org /10.1038 /nature05631، أرون ايه دوكي ولاورينت بيجوي، "النفعي السكير: تركيز الكحول في الدّم يتوقّع استجابات النفعي في المعضلات الأخلاقية،" الإدراك، مجلد: 134 (2015): 121 - 27

5. جوشوا غرين، القبائل الأخلاقية: العاطفة والعقل والفجوة بيننا وبينهم (نيويورك: مطبعة بينجوين، 329 (2013

6. انظر جوي كاهان، "الأخلاق البديهية وغير البديهية"، في وكالة الإنسان وعلم النفس الأخلاقي: مقالات فلسفية في علم الأخلاق (أوكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 2014) 9 - 34

7. كاهان، "الأخلاق البديهية وغير البديهية"، 14

8. جوي كاهان، كاتجا ويش، نيكولاس شاكيل، ميجيل فارياس، جوليان سافوليسكو، وايريني ترسي، "الأسس العصبية للحكم الأخلاقي البديهي وغير البديهي"، علم الأعصاب الاجتماعي المعرفي والعاطفي 7، رقم 4 (2012): 393 - 402

9. تتجاوز المبالغة ما استعرضناه في متن هذا الفصل. حتى لو افترضنا صحّة النظرية العملية الثنائية للحكم الأخلاقي (وتمّ تأكيدها وتأييدُها علميًّا)، ماذا يريد غرين إثباته من هذا الأساس؟ ما هي الأهداف؟ في الواقع، هناك العديد. الأول: هو إثبات أن العلم "يمكن أن يعزّز الأخلاق من خلال الكشف عن الأعمال الداخلية الخفية لأحكامنا الأخلاقية، خاصّة تلك التي نتخذها بشكل حدسي. بمجرد الكشف عن تلك الأعمال الداخلية، قد تكون لدينا ثقة أقلّ في بعض أحكامنا والنظريات الأخلاقية التي تستند إليها (صراحة أو ضمنًا)". جوشوا دي غرين، "ما وراء الأخلاق: لماذا تهتم العلوم العصبية الإدراكية بالأخلاق"، الأخلاق 124، رقم 4 (2014): 695

726 - . الهدف الأخر هو اثبات أن الدراسة العلمية للعقل تنتج مساهمات غير بديهية في النظرية الأخلاقية، وبشكل تقليدي في مجال الفلسفة. والهدف الأكثر طموحًا هو رسم مسار للتغلب على الخلاف الأخلاقي العالمي من خلال ترسيخ المذهب النفعي ومكافحة الأخلاقيات التي تعطي أهميّة للحقوق والواجبات. وأخيرًا، ربما الهدفُ الأكثر طموحًا الذي يتمثّل في أمل غرين في أن تعمل الدراسة العلمية للعقل كآلةٍ مفهومة من وجهة نظر الطّرف الثالث، وتستبعد ازدواجية المادة بشكل قاطع. وتتمثّل وجهة النظر في أن البشر لديهم روحٌ بالإضافة إلى الجسم المادي. انظر جوشوا دي غرين، "علم الأعصاب الاجتماعي وموقف الرّوح الأخير"، في علم الأعصاب الاجتماعي: نحو فهم أساسيات العقل الاجتماعي، حرّر بواسطة ايه تودوروف، اس فيسكي، ودي برينتيس (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 2011). تعتبر حججُ غرين حول كيفية التغلّب على الخلاف الأخلاقي العام، وضدّ ثنائية المادة فلسفية بالكامل وليست تجريبيّة. ممّا لا يثير الدهشة، أنّها مثيرة للجدل بشكل كبير، وتدعمها أدلة علمية فقط مثل المواقف المتعارضة.

10. فرانس بي ام دي وال، عصر التعاطف: دروس الطبيعة لمجتمع أكثر رحمة (نيويورك: هارموني، 2009)

11. فرانس بي ام دي وال، الرئيسات والفلاسفة: كيف تطورت الأخلاق (برنستون: مطبعة جامعة برنستون، 2009)

12. ستفين بينكر، "الحدس الأخلاقي"، نيويورك تايمز، 13 يناير 2008، www.nytimes.com.

13. ستفين بينكر، "الحدس الأخلاقي"،

14. ليون أر كاس، "حكمة المقت"، الجمهورية الجديدة 216، رقم 22 (2 يونيه 1997)

15. بالطبع، هناك قدر كبير من المبالغة العلمية في الخطاب العام أمعن النظرَ على سبيل المثال، تعليقات نيل ديغراس تايسون فيما يتعلق بالأمة الفاضلة المقترحة، العقلانية. في كتاب العقلانية، يعتقد تايسون أنّ جميع القرارات السياسة تعتمد على الأدلة. وهذا يبدو جيدًا، ولكن فقط حتى تتعمّق فيما قد يبدو. قال تايسون، " في العقلانية، إذا أردت أن تدعم الفنّ في المدارس، فأنت ببساطة تعطي سببًا للتّساؤل. هل تزيد الإبداع في المواطن؟ هل الإبداع جيّدٌ للثقافة والمجتمع بشكل عام؟ هل الإبداع جيّد لكلّ شخص بغض النظر عن المهنة التي اختارها؟ هذه أسئلةٌ قابلة للتحقق. فهُم يحتاجون فقط إلى بحثٍ تحقيقي للوصول إلى الإجابات. ومن ثمّ، ينتهي الجدالُ سريعًا في مواجهة الدليل، وننتقل إلى سؤال آخر" (الانعكاسات على العقلانية)، منشور على موقع التواصل الاجتماعي فيس بوك، بتاريخ 7 أغسطس 2016، سلط تايسون الضوء على كيفية إجراء هذا النوع من الاختبار، على أوسع نطاق. وفي النّهاية لن تتخطّى أفكار تايسون ذات الصلة بالتجربة الأخلاقية مستوى التكهنات السطحية.

16. مايكل كوسفلد وماركوس هاينريش وبول جي. زاك وأورز فيشباخر وإرنست فهر، "هل الأوكسيتوسين يزيد الثقة لدي البشر"، الطبيعة 435 (2 يونيه 2005): 673 - 76 - do1:10.1038 /nature03701

17. وقت كتابة هذا الكتاب، بلغ عدد الاقتباسات أكثر من ثلاثمائة وثلاثة

18. بأول جي زاك "الثقة، الأخلاق، والأوكسيتوسين" يوليه 2011، https: //www.ted.com أكثر من 1.6 مليون مشاهدة وقت كتابة هذا الكتاب: الجزيء الأخلاقي: مصادر الحب والرفاهية (نيويورك: دوتون، 2012)

19. من أجل المناقشة الممتعة لتكلفات زاك المشكوك فيها عند تقديم بحثه، انظر حلقة الأسبوع الماضي هذا المساء مع جون أوليفر

20. جويس بيرج، وجون ديخوت، كيفن ماكابي، الثقة، المعاملة بالمثل، والتاريخ الاجتماعي، الألعاب والسلوك الاقتصاد 10 (1995): 122 - 42 - 123

21. لذلك، على سبيل المثال، يتمّ تخصيص 10 دولار بشكل مبدئي ل أ، ونعطي 3 دولار ل ب: ثمّ يتمّ مضاعفة المنحة إلى 9 دولارات، والتي تضاف إلى 10 دولارات التي بدأت بها ب، وتعطيه أو تعطيها 19 دولارات، وأخيرًا تختار ب إعادة 5 دولارات إلى أ. ثمّ تبدأ أ ب 10 دولارات وتنتهي ب 12 دولار، وب تبدأ ب 10 دولار وتنتهي 14 دولار. يستفيد كلّ منهما.

22. زاك، الجزيء الأخلاقي، 64

23. زاك، الجزيء الأخلاقي 65 - 66

24. الجزيء الأخلاقي، 11

25. الجزيء الأخلاقي، 151 - 152

26. جايدون ناف، كولين كاميرر، ومايكل ماكولو، هل الأوكسيتوسين يزيد الثّقة لدى البشر؟ استعراض نقدي للبحث"، وجهات النظر في علم النفس 10، رقم 6 (نوفمبر 2015) 772 - 89

27. مقتبسة في ايد يونج، "العلم الضعيف وراء التسمية الخاطئة للجزيء الأخلاقي"، ذا أتلانتيك، 13 نوفمبر 2015، www.theatlantic.com. نشر يونج العديد من المقالات التي ساعدت في تجميع الأدلة العلمية الملهمة التي تواجه مشروع زاك. بالإضافة إلى المقال المقتبس، انظر يونج "جزيء واحد للحبّ، الأخلاق والرفاهية؟" مجلة سلايت، 17 يوليه 2012، www.slate.com.

28. هيلين شين "علم الأعصاب: علم الأوكسيتوسين الصعب" مجلة نيتشر522 (25 يونيه 2015):

410 - 12، doi:10.1038/522410a.

29. تامسين شاو، ستفين بينكر، وجوناثان هايدت، "علم النفس الأخلاقي: التبادل"، نيويورك ريفيو أوف بوكس، 7 أبريل 2016، http://www.nybooks.com.

30. جوناثان هايدت، العقل الفاضل: لماذا ينقسم الأشخاص الطيبون حول السياسة والدين؟. نسخة مُعاد طباعتها (نيويورك: فينتاج، 2013) 271

31. ستيفن بينكر، الملائكة الأفضل لطبيعتنا البشريّة: لماذا تمّ رفض العنف، نسخة مُعاد طباعتها (كتب بنجوين نيويورك، 2012) 623. على نحو مماثل، في آخر أعماله، أقرّ أنّ "الحقائق العلمية لن تستطيع أن تفرض بنفسها القيم...." التنوير الآن: قضية العقل، والعلوم، والإنسانيّة، والتقدُّم (نيويورك: فيكينج، 2018) 304

32. غرين، القبائل الأخلاقية، 189. ومع ذلك، ينكر غرين أن هناك أي شيء مثل الحقيقة الأخلاقية، وبالتالي فإن إنكاره هنا يعكس هذه الحقيقة أكثر من أي تحذير بشأن نشر النتائج الأخلاقية الناتجة عن البحث العلمي. انظر أيضًا غرين، القبائل الأخلاقية، 186.

33. بينكر، التنوير الآن، 395

34. غرين، القبائل الأخلاقية، 189، انظر أيضًا غرين، "ما وراء الأخلاق"، 711

35. هذه ملاحظة أبداها توماس ناجل أيضًا في استعراض لكتاب العقل الفاضل. انظر توماس ناجل، "مذاق كونك أخلاقيًّا"، نيويورك ريفيو أوف بوكس، 6 ديسمبر 2012

36. انظر // www.ethicalsystems.org/content/ethics - pays.

37. يفعل العلماء الآخرون نفس الشيء، وبالأخص أولئك الذين يتشاورون معًا على الموقع Eth - calsystems.org.. نأخذ بعين الاعتبار مهنة مارك هوزر كمؤسّس لشركة ريسك ايرز. على حدّ تعبيره، "عندما أنتقلت إلى الفصل الثاني من مسيرتي، فإنّ أملي الوحيد هو أنْ تساعد مهاراتي في إثراء البرامج التي تساعد السكان المعرضين للخطر، بحيث ينمو هؤلاء الأطفال على كيفية اتخاذ خيارات حكيمة وتقودهم نحو صحة أفضل وحياة أكثر وضوحًا. كما يشير اسمُ الشّركة أودّ أن أساعد في القضاء على المخاطر التي يتعرض لها الأطفال". (http://www.risk - eraser.com/ourteam).

38. مرّة أخرى، انظر فيري كوشمان، " الأخلاق: لا تخف - العلم يمكن أن يجعلنا أفضل،" نيو سانيتست، 13 أكتوبر 2010 https://www.newscientist.com.

39. انظر دارك بينيت، القوة الأخلاقية المدهشة للاشمئزاز "بوسطن غلوب، 15 أغسطس 2010، .http: //archive.boston.com انظر أيضًا https: //www.edge.org/event/ .the - new - science - of - morality

40. "سيساعدك هذا الكتابُ على الازدهار. لقد قلت أخيرًا، إنّني قضيت حياتي المهنيّة أحاول تجنّب الوعود غير المحمية مثل هذا الوعد. أنا باحث علمي ومحافظ في نفس الوقت. إنّ جاذبية ما أكتبه يأتي من حقيقة أنّه يقوم على أساس علم حريص: اختبارات إحصائية، الاستبيانات المعتمدة، تمارين مدروسة بدقة وعينات كبيرة ونموذجية. على عكس علم نفس البوب وضخامة التحسين الذاتي، فإن كتابتي قابلة للتصديق بسبب العلم الأساسي" (مارتن سيليجمان، انتعش: نظرة جديدة وعميقة للسعادة والرفاهية (نيويورك: فري برس، 2011) 1). لمزيد من الإيضاحات، انظر دانيل نيتلي، السعادة: العلم وراء ابتسامتك (نيويورك: مطبعة جامعة أوكسفورد، 2006): غابرييل أوتينجن، إعادة النظر في التفكير الإيجابي: داخل علم التحفيز الجديد (نيويورك، بينجوين، 2015)، لوريتا غراسيانو بريونينج، علم الإيجابية (أفون، أدامز ميديا، 2017)، نيل نيمارك، علم التفكير الإيجابي (ايرفين: أوثر: 2015)، ايما سيبالا، مسار السعادة: كيفية تطبيق علم السعادة لتسريع نجاحك (نيويورك: هاربيروان، 2016).

الفصلُ السّابع

1. من بين العديد من الكتب، انظر على سبيل المثال، كريستوفر بوهم، أصول الأخلاقّ: تطوّر الفضيلة والإيثار والخزي (نيويورك: بيسك بوكس، 2012) وروبرت رايت، الحيوان الأخلاقي: علم النفس التطوري الجديد (نيويورك: فينتاج بوكس، 1994)

2. تعريف بوهم الوصفي والبيولوجي للأخلاق، من حيث الإيثار الكامن في أصول الأخلاق، 367 رقم 31

3. باتريشيا تشيرشلاند، العقل المدبر: ماذا يخبرنا علم الأعصاب عن الأخلاق؟ (برينستون: مطبعة جامعة برينتستون، 2011) 2 - 3

4. باتريشيا تشيرشلاند، العقل المدبر، 3: قالت، يمكن أن تكون للأخلاق - وأنا أزعم ذلك - أسس في بيولوجيتنا وفي قدرتنا على التعاطف والتراحم وقدرتنا على التعلم واكتشاف الأمور باتريشيا تشيرشلاند، العقل المدبر، 200

5. باتريشيا تشيرشلاند، العقل المدبر، 3

6. باتريشيا تشيرشلاند، العقل المدبر، 4

7. باتريشيا تشيرشلاند، العقل المدبر، 8 – 9

8. باتريشيا تشيرشلاند، العقل المدبر، 200

9. باتريشيا تشيرشلاند، العقل المدبر، 59

10. باتريشيا تشيرشلاند، العقل المدبر، 9 – 10 – 59. من غير الواضح ما إذا كانت تعتقد في نهاية المطاف أنّ هناك خطًّا محدّدًا يحدّد الأخلاق عن كونها مجرد اجتماعية: "فيبدو بشكل واضح أنّ الثدييات غير البشرية لها قيم اجتماعية؛ يعتنون بالصغار، وفي بعض الأحيان الأصدقاء والأقارب؛ يتعاونون وقد يعاقبون ويتصالحون بعد الصراع. يمكن أنْ ننخرط في جدالٍ دلالي حول ما إذا كانت هذه القيم هي قيم أخلاقية حقًّا، ولكن هذا الخلاف سيكون غير مُجدٍ. بالطّبع البشر لديهم أخلاق إنسانية. ولكن هذه ليست بجديدة، الأمر ببساطة أنّه إسهاب مُضْجر. قد يلاحظ المرء أنّ قرود القِشّة (المارموسيت) فقط لديهم أخلاق قرود القِشّة (المارموسيت)، وهكذا على طول الخط". (باتريشيا تشيرشلاند، العقل المدبر،26). وظهرت فكرتها في أنّ ما يفصل السلوك الاجتماعي الأخلاقي للبشر عن الثدييات المماثلة هو ما تمتلكه تلك الأنواع من أخلاقيات.

11. دافيد سلون ويلسون، هل الإيثار موجود؟ (نيو هافين: مطبعة جامعة ييل، 2015) 3

12. تتوافق وجهةُ نظرنا تقريبًا مع مقال سمير عكاشة في الموضوع المحرّر في موسوعة ستانفورد للفلسفة. حيث كتب، عادة ما نفكر في التصرفات الإيثارية كسلوك فاتر، تأخذ في الحسبان مصالح المتلقي، بدلًا من مصالحنا. ولكن تشرح نظرية اصطفاء القرابة السلوك الإيثاري كتخطيط ذكي ابتكرته الجينات الانانية كوسيلة لزيادة تمثيلها في التجمّعات الجينية على حساب الجينات الأخرى.... والنقطة الرئيسية التي ينبغي أن تذكر هي أنّ الإيثار الحيوي لا يمكن مساواته مع الإيثار بالمعني العامي اليومي. يعرف الإيثار الحيوي من حيث عواقب الملائمة وليس نوايا التحفيز. إذا كنّا نعني بالإيثار "الحقيقي" الإيثار الذي تمّ القيام به بنية واعية للمساعدة، فإنّ الغالبية العظمى من المخلوقات الحية ليست قادرة على الإيثار "الحقيقي"، وبالتالي أيضًا ولا الأنانية "الحقيقية". (الإيثار الحيوي، موسوعة ستانفورد للفلسفة (نسخة الخريف 2013)، محرّر بواسطة إدوارد ان زالتا، http: / /plato.stanford.edu)

13. ويلسن، هل الإيثار موجود؟ 141

14. ويلسن، هل الإيثار موجود؟ 142

15. بالإضافة إلى ذلك، مثلما أشار بعض الفلاسفة، لا تحتاج نظرية الفضيلة الادّعاء أنّ الأناس يميلون إلى أن يكونوا فاضلين، يتصرفون من خلال سماتهم الشّخصية الثابتة. بدلًا من ذلك، فإنّ كلّ ما يلزم به منظر الفضيلة هو أن مثل هذه الصفات هي ما يتألف منه الخير بالنسبة لشخص ما؛ قد يتبيّن أنّه يوجد بالفعل عدد قليل من الأشخاص الطّيبين، عدد قليل من الأشخاص لديهم سمات شخصية فاضلة. [ان أثناسوليس]، " الرد على هارمان: الأخلاق الفاضلة والسمات الشخصية"، أعمال المجتمع الأرسطي 100 (2000: 215 - 22: جي جي كوبيرمان، "لزومية الشخصية"، فلسفة 76 (2001): 239 - 50؛ ام ديبول، السمات الشخصية، الفضائل والرذائل: أيوجد شيء؟" وقائع المؤتمر العالمي العشرين للفلسفة، مجلد 1 (بولينغ غرين، مركز توثيق الفلسفة، 1999)

16. غوبال سرينفاسان، " الأخطاء حول الأخطاء: نظرية الفضيلة وإسناد الصفة"، مايند 111 (يناير 2002): 47 - 68

17. هيو هارتشورن ومارك أيه. ماي، دراسات في طبيعة الشخصية، مجلد 1، دراسات في الغش والخداع (نيويورك: ماكميلان، 1928)

18. سرينيفاسان، "الأخطاء حول الأخطاء"، 60

19. غروتيوس، حقوق الحرب والسلام، الخطاب الأوّلي، 40، 110 - 11

20. جوشوا غرين، القبائل الأخلاقية: العاطفة والعقل والفجوة بيننا وبينهم (نيويورك: مطبعة بينجوين، 2013) 302، 304، 305

21. مايكل شيرمر، قوس الأخلاقية: كيف تقود العلوم والعقل الإنسانية نحو الحقيقة والعدل (نيويورك: هنري هولت، 2015)

22. هل يستطيع العلم تحديد القيم الأخلاقية؟ حوار مع مارك هاوزر عن القوس الأخلاقي، على مدونة شيرمر "القوس الأخلاقي"، http: //moralarc.org.

23. سام هاريس، المشهد الأخلاقي: كيف يستطيع العلم تحديد القيم الإنسانية؟ (نيويورك: فري برس، 2010)، 37

24. تتجلى مهارة هاريس البلاغية في هذه النقطة في الحوار مع الخرّيجين خلال جلسة لطرح الأسئلة والاجوبة بعد التقديم في جامعة أكسفورد. يشير الطالبُ بمهارة وبصيرةٍ نافذة إلى أنّه.. بينما

وعد هاريس بالتحديد العلمي للقيم الأخلاقية، فبدلًا من ذلك ناشد الفطرة السليمة لدعم ادّعائه المتعلق بالقيم الأساسية عن الرفاهية. ورد هاريس، "حتى لحظة الإقرار بذلك....... نحن محقّون للتحدث عن الرفاهية....... ثمّ تصبح جميع الحقائق التي تحدّد الرفاهية حقائق علمية". وهذه هي النقطة بالتحديد التي يعترض عليها الطالب. لماذا، علميًا، ينبغي علينا الإقرار "بأنّنا محقّون للتحدث حول الرفاهية"؟ بعد هذه الافتتاحية، تحدث دودجي هاريس لمدّة أربع دقائق عن الطّرق التي يمكن أن يتوصل بها العلم إلى حقائق الرفاهية بمجرّد افتراض قيمتها، ولكن لم يجيب على أسئلة الطالب. كلّ عمل لأثبات قيمة الرفاهية مقيد داخل العبارة الافتتاحية. "اللّحظة التي تقرّ فيها" التحول البارع من التحديد إلى الفطرة السليمة التي فهمها القليلون. وللأسف، يبدو أنّ الطالب لم يحصل على إجابة السؤال، وتابع هاريس التهرب منه. انظر الحوار: https: // www.youtube.com /watch v=UuuTOpZxwRk&t.

25. مارتن سيليجمان، انتعش: نظرة جديدة وعميقة للسعادة والرفاهية (نيويورك: فري برس، 2011) 10

26. سيليجمان، انتعش، 16 – 20، يفضل سيليجمان استخدام مصطلح "السّعادة" للعاطفة الإيجابية الذاتية ولكن نظرته الأوسع تأخذ بعين الاعتبار وجهة النظر الغنية التقليدية عن مفهوم السعادة. وقد كتب في صفحة 11: " السّعادة تاريخيًا ليست مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بمثل هذه المتعة".

27. انظر جوزيف هينريش، ستفين هيني وأرا نورينزايان، "معظم الناس ليسوا غربيين،" مجلة نيتشر 466، رقم: 1 (2010): 29، جوزيف هينريش، استفين هيني وأرا نورينزيان، "أغرب ناس في العالم"، " العلوم السلوكية والعقلية 33، رقم 2 – 3 (يونية 2010): 61 – 83، جيفري أرنيت، "المهمل ٪95: لماذا يحتاج علم النفس الأمريكي أن يصبح أقلّ أمريكية." عالم النفس الأمريكي 63، رقم 7، 602 – 14. المشكلة أكثر سوءًا (أكثر غرابة) من هذا بسبب أنّ المواد يتمّ استمدادها من الطلاب الجامعيّين.

28. السّؤال الذي يفضله كاهانمان وغيره هو "أخذ كلّ الأشياء معًا، ما مدى رضاك عن حياتك ككلّ هذه الأيام؟"، راجع دانيال كاهانمان وألآن ب. كروغر، "التطورات في قياس الرّفاه الذاتي"، مجلة المنظورات الاقتصادية 20، رقم 1 (شتاء 2006): 3 – 24 (التأكيد في الأصل).

29. يساعد هذا على شرح لماذا تحولت منح السعادة إلى الإبلاغ الذاتي. ولكن المشكلة هنا، من بين أمور أخرى، هي انه من الصعب معرفة ما إذا كان يتم تحديد نفس المفهوم بأنّه "السّعادة" عبر مواضيع مختلفة.

30. لخّص باويلسكي هنا جدلًا أدلى به دارين ماكماهون في "السعي لتحقيق السّعادة في التاريخ" في دليل أكسفورد للسعادة والسيدة سوزان ا. دافيد، ويونا بونيول وأماندا كونلي ايرز (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 2013). ويأتي تعليق باويلسكي من نفس المجلد "مقدمة في النهج الفلسفية للسعادة" (248).

31. مارثا نوسباوم "من هو المحارب السعيد؟ الفلسفة يطرح أسئلة على علم النفس، "مجلة الدراسات القانونية، 37، S2 (يونيو 2008): S93.

32. تأتي محاولة واحدة (مقنعة) من علماء النفس الاجتماعيين فاري كوشمان وليان يونغ. في ورقتهم "أنماط الحكم الأخلاقي تستمد من التمثيلات النفسانية غير أخلاقية" العلوم المعرفية 35 (2011)، كوشمان ويونغ محاولة لاستخدام التحليل الإحصائي لنتائج الاستبيان لتحديد ما الدور الذي تلعبه المبادئ الأخلاقية في التفكير الأخلاقي للناس؟ وتدّعي كوشمان ويونغ أنّ الناس غالبًا ما يصنّفون أحكامهم الأخلاقية كأمثلة لمبادئ أخلاقية، ولكنّهم غالبًا ما يستخدمون التّمييز غير الأخلاقي في إصدار هذه الأحكام.

كما قال كوشمان ويونغ، الفروق بين العمل مقابل الإغفال، والوسائل مقابل الأثر الجانبي والاتّصال مقابل عدم الاتصال تؤثر على الأحكام الأخلاقية بشكل غير مباشر عن طريق التّمثيل النفساني المنتشر بانتظام في مجالات غير أخلاقية من الإدراك.... وهكذا تستمدّ المبادئ الأخلاقية (مثل العمل مقابل الإغفال والوسائل مقابل الآثار الجانبية) من التمثيل النّفساني غير الأخلاقي.

ويتّسق هذا النهج "المشتق" مع الطموح الأساسي لنظرية الإسناد: تفسير الحكم الأخلاقي من حيث التقييمات الأوّلية وغير الأخلاقية للمسؤولية السببية والقصد. ("أنماط الحكم الأخلاقي" 1054). ومن وجهة نظرنا، فإن الادعاء الأكثر اثارة للاهتمام يتعلق بكيفية استخلاص الاستنتاجات الأخلاقية. ولكن حتّى هنا، ليس من الواضح ما يدعيه كوشمان ويونغ أن تظهر.

فمِن ناحية، يبدو أنّ ادّعاءهم هو أنّ بعض الأحكام الأخلاقية تكون حساسة لبعض الأحكام غير الأخلاقية. لا يتطلب تأكيدًا علميًا - مَن الذي يشك في ذلك؟ غالبًا ما تكون الأحكام الأخلاقية حسّاسةً للأحكام غير الأخلاقية. على سبيل المثال، اتخاذ أي حكم بأن السرقة قد وقعت.

وهذا بالطّبع ادّعاء أخلاقي. لكن الحكم على حدوث السرقة يتطلب - أيضًا - حُكمًا غير أخلاقي بأنّ شيئًا ما قد تغيّر. في نهاية المطاف، إذا كان الجميع لا يزال لديهم ما لديهم من قبل، لم يحدث أيّ سرقة. إذا كان هذا هو كلّ ما يعنيه كوشمان ويونغ أن يقال هنا، فهذا غير ملحوظ تمامًا. من ناحية أخرى، عندما يقول كوشمان ويونغ إنّ "المبادئ الأخلاقية... تستمدّ من التّمثيلات النفسانية

غير الأخلاقية، "يبدو كما لو أنّها أثبتت أنّ المبادئ الأخلاقية يمكن أنْ تستمدّ من الظواهر غير الأخلاقية - أنّ الشيء وما يجب ان يكون عليه الشيء. لكنهم لم يظهروا شيئًا كهذا، ولا تظهر أيٌّ من تجاربهم أيَّ طريقة للخروج من الأحكام غير الأخلاقية للمسئولية السببية إلى الأحكام الأخلاقية دون الاعتماد على أحكام أو أفكار أخلاقية محددة ("التمثيل النفساني").

نعم، بعضُ الأحكام الأخلاقية تعتمد جزئيًّا على الأحكام أو الأفكار غير الأخلاقية؛ اذكر مثال السّرقة أعلاه. ولكنّ هذا لا يعني أنه يمكن أن تُستمَدّ الأحكام الأخلاقية فقط من الأحكام غير الأخلاقية. النّسبة لجميع تجاربهم، فإنّ الحكم الأخلاقي أو التمثيل النفساني مطلوب بالإضافة إلى حكم غير أخلاقي من أجل إنشاء حكم أخلاقي بشأن الوضع.

وبعبارة أخرى، فإنّها لم تظهر أننا يمكن أن نصل إلى استنتاج أخلاقي "يجب" فقط من الأفكار غير الأخلاقية أو المفاهيم معرفة من "هو". النتيجة، إذًا، هي أنّ ادّعاءاتهم حول علاقة الأحكام الأخلاقية بالأحكام غير الأخلاقية هي إمّا بديهية أو غير مدعومة. تبدو قضيتهم ناجحة فقط لأنّها تتداول على أوصاف غامضة حول ما يتمّ عرضه.

الفصلُ الثّامن

1. أوين فلاناغان، المشكلة الصّعبة حقًّا (كامبريدج، ماجستير: إم آي تي 2007)، 107.

2. فيليب كيتشر، المشروع الأخلاقي (كمبريدج، إم إيه دار نشر جامعة هارفارد 2011) 2. كما أنه يرى "المشروع الأخلاقي الذي بدأه أسلافنا البعيدون ردًّا على صعوبات حياتهم الاجتماعية؛ اخترعوا الأخلاق".

3. فيري كوشمان، "الأخلاق: لا تخافوا؛ العلمُ يمكن أن يجعلنا أفضل"، العالم الجديد، 13 أكتوبر 2010، www.newscientist.com. يضيف كوشمان، إلى جانب جوشوا دي غرين، في مكان آخر، "مثلما تميل النظريات في المجالات العلمية إلى عكس بنية العالم، هناك سبب لنفترض أن الفلسفات الأخلاقية تميل إلى عكس بنية العقل" ("الفيلسوف في المسرح"، في علم النفس الاجتماعي للأخلاق: استكشاف أسباب الخير والشر، الطبع إم مكيولنكير أند بي آر شافر) واشنطن العاصمة: أمريكا.

4. قد يتساءل البعض: أليس كلّ مفاهيمنا نتاج عرف إنساني؟ ليس بهذا المعنى. من المؤكد أن يقرّر مستخدمو اللغة من البشر يقرّرون الرموز والأصوات التي ترمز إلى الأشياء، إلّا أنّ نوع

الاصطلاحية محل النظر هنا مختلف، على سبيل المثال، الماء. من المعتاد أنْ يُطلق الناطقون باللغة الإنجليزية على الماء أنه "واتر"، ويسميه الناطقون باللغة الإسبانية "أغوا". لكنّ التركيب الذي يشار إليه - H2O - هو مادّة حقيقية، وله خواصّ كيميائية بغضّ النظر عن ما يسمّيه أيّ شخص. إذا قرّرنا تجميع الكحول والماء معًا تحت نفس الاسم، فسيكون هناك فرقٌ حقيقيّ بين المادتين. الماء شيء حقيقي، بخواصه المميزة، بغض النظر عما يراه أيّ شخص أو يسمّيه. بالنسبة إلى علماء الطبيعة الفلسفيين قيد المناقشة هنا، فإن الأخلاق ليست هكذا. فمِن وجهة نظرهم، فإنّ الأخلاق تشبه الآداب: إذا خرجت ثقافة معينة عن الوجود، فإنّ قواعدها في الآداب تختفي أيضًا. وإذا قرّرت ثقافة معينة تغيير قواعد الآداب، فبإمكانها فعل ذلك، وستتغيّر الحقائق المتعلقة بالآداب مع الأعراف المتفق عليها. "أن لايتر تؤيده. يرجى الاطّلاع على - Normati ity for Naturalists""، القضايا الفلسفية 25، رقم 1.

5. كيتشر، المشروع الأخلاقي، 263.

6. باتريسيا تشيرتشلاند، برينتريست: ما يخبرنا به علم العلوم العصبية عن الأخلاق (برينستون، نيو جيرسي: مطبعة جامعة برين ستون، 2011)، 12 - 16.

7. مايكل س. غازانيغا، العقل الأخلاقي: The Science of Our Moral Dilemmas (نيويورك: هاربر - بيرنيال، 2006)، 171 - 72.

8. يُرجى الاطّلاع على جوشوا غرين، القبائل الأخلاقية: العاطفة، والعقل، والفجوة بيننا وبينهم (نيويورك: مطبعة بنجوين، 2013)، 172، وكذلك فيليب كيتشر، الذي يقول: لا يوجد أيّ مبررٍ أخلاقي لاتّباع قاعدة ما لم يكن لدى الشخص أسباب لتوضيح تلك القاعدة على أنّها موثوقة، ولا يمكن أن تأتي هذه الأسس من تسمية المصدر سواء كمشرع مقدّس أو كنظيره المنفصل عن "القانون الأخلاقي في الداخل"؛ ولكن فقط من التعرف على القاعدة كما تكيفت بشكل جيد للتوصل لنتائج جيدة. إن اتباع القواعد غير المكيّفة جيدًا للتّوصل لنتائج جيدة هو أمرٌ متقلّب ينمّ عند عدم المسئولية: وهذا هو السبب في أن التبعية هي "عقيدة الأشخاص العقلانيّين في جميع المدارس." يُعدّ علم الأخلاقيات "الأدبيات" الذي لا أساس له؛ مِن الأمور الخطرة. (كيتشر، المشروع الأخلاقي، 289) يقتبس كيتشر هنا من جون ستيوارت مل.

9. تشيرشلاند، برينتراست، 190.

10. بول ثاجارد، العقل ومعنى الحياة (برينستون، نيو جيرسي: مطبعة جامعة برينستون، 2010)، 184 - 88.

11. يُرجى الاطّلاع على ماكس ويبر، "العلم كمهنة"، من ماكس ويبر: مقالات في علم الاجتماع إصدار (Sociology، trans. and ed. H. H. Gerth and C. Wright Mills) وهانس جيرث ورايت ميلز (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1946). اليكس روزنبرغ يحدّد أيضًا وجهة نظره تحت هذا الاسم. يُرجى الاطلاع على سبيل المثال، "Disenchanted Naturalism"، في الطبيعة الفلسفية المعاصرة وآثارها، أد. بانا بشور وهانس مولر (نيويورك: روتليدج، 2014).

12. ثاجارد، العقل ومعنى الحياة "Brain and the Meaning of Life"، 8 - 9.

13. يُرجى الاطّلاع على سبيل المثال، دين زيمرمان "The Privileged Present: الدفاع عن" نظرية "الزمن"، في المناقشات المعاصرة في الميتافيزيقيا، إصدار تيد سيدر، جون هاوثورن، ودين زيمرمان (مالدن، ماساتشوستس: بلاكويل، 2008)، 217؛ ثيودور سدر، رباعية الأبعاد: علم الوجود من الثبات والوقت (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 2001)، 41 - 42. أو حكم جاي إل مكي الشهير بأن الأخلاق "غريبة" (الأخلاقيات: اختراع الصواب والخطأ [لندن: كتب البجع، 1977]).

14. يُرجى الاطّلاع على الملاحظات الانتقاديّة لألفا نوي حول المفهوم العصبي للحياة في مراجعته لنجل، "هل العقل والحياة طبيعيان؟"، ١٢ أكتوبر ٢٠١٢، www.npr.org.

15. جيري فودور، نظرية المحتوى ومقالات أخرى (كامبريدج، ماساتشوستس: كتب برادفورد / مطبعة معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا، 1990)، 156.

16. دانييل دينيت، "The Self as a Center of Narrative Gravity"، في الذات والوعي: وجهات نظر متعدّدة، الطبعة ف. كيسيل، ب. كول، ود. جونسون (هيلسديل، نيو جيرسي: إرلبوم، 1992)؛ غاري غوتنغ، "Sam Harris's Vanishing Self "، نيويورك تايمز، 7 سبتمبر 2014، https: / /opinionator.blogs.nytimes.com.

17. دانييل دينيت، من البكتيريا إلى باخ والعكس: تطور العقول (نيويورك: نورتون، 2017)؛ أليكس روزنبرغ، The Atheist's Guide to Reality: Enjoying Life without Illusions (نيويورك: نورتون، 2011).

18. يتحدّث علماء الطبيعة المحبطين أحيانًا عن ميزات مختلفة لهذا أو ذاك بأنّه تمّ اختياره لوظائفه التكيفية. لكن هذا مجازي؛ بيد أنها لا تعني أن هناك وجود أيّ غائية حقيقية في التطور.

19. يشرح ليبتر هنا نقطةً حول الطبيعة التي وضعها توماس سكانلون (ليس هو نفسه طبيعيًّا). لكنّ بيت القصيد هو أنّ لايتر تؤيده. يرجى الاطّلاع على Normativity for Naturalists"".

20. د. جوشوا غرين، " The Terrible، Horrible، No - Good، Very Bad Truth about Morality and What to Do about It"، رسالة دكتوراه. (برينستون: جامعة برينستون، 2002)، 54 - 141.

21. في كتابه، المشهد الأخلاقي: كيف يمكن للعلم تحديد القيم الإنسانية (نيويورك: الصحافة الحرة، 2010)، يقول هاريس إنه لا يدعي فقط أن العلم يمكن أن يخبرنا بما يحدث للناس للتفكر في الأخلاق، كما أنه لا يناقش ذلك فحسب. بل يمكن أن يساعدنا العلم في الوصول إلى أهدافنا. بدلًا منَ ذلك، يقول إن "العلم يمكن أن يساعدنا، من حيث المبدأ، على فهْم ما يجب أن نفعله، وما ينبغي لنا أن نفعله، وبالتالي، ما يجب على الآخرين فعله، وما يجب أن يريدوه من أجل أنْ يعيشوا أفضل حياة ممكنة" (28). يصوغ حجّته على النحو التالي: الشّيء الوحيد الذي يمكن أن يكون له أي قيمة في نهاية المطاف هو رفاهية الكائنات الواعية. لذا، فإنّ كلّ الحقائق الأخلاقية تتعلق في النهاية بالرفاهية. لكن هذه الحقائق المتعلقة بالرفاهية تستند "بطريقة قانونية وليست تعسّفية بالكامل، إلى حالات العقل البشري وإلى دول العالم" (15). ويمكن دراسة الدماغ والعالم بطريقة علمية، "فيما يتعلق بالمشاعر الاجتماعية الإيجابية والسلبية، والدوافع الانتقامية، وتأثيرات قوانين ومؤسسات اجتماعية محددة على العلاقات الإنسانية، والفيزيولوجيا العصبية للسعادة والمعاناة، إلخ" (1 - 2). "بمجرد أن نرى هذا الاهتمام بالرفاهية... الذي يُعدّ الأساس الوحيد المعقول للأخلاق والقيم، وسنرى أنه يجب أن يكون هناك علم الأخلاق، سواء نجحنا في تطويره أم لا: لأنّ رفاهية المخلوقات الواعية تعتمد على ماهية الكزن ككل. بالنظر إلى أنّه يمكن فهْمُ التغيرات في الكون المادي وفي تجربتنا فيه، ينبغي على العلم أنْ يمكّننا بشكلٍ متزايد من الإجابة عن أسئلة أخلاقية محدّدة" (28). إنه يدرك أنّ هذا يلزمه "بشكل من أشكال الواقعية الأخلاقية (بمعنى أنّ الادّعاءات الأخلاقية يمكن أن تكون حقيقية أو خاطئة)" (62؛ يرجى الاطلاع أيضًا على 8).

22. يُقرّ هاريس بهامشيته الخاصة في هذه النقطة: "يعتقد معظم الناس المتعلّمين والعلمانيّين (وهذا يشمل معظم العلماء والأكاديميين والصحفيين) أنه لا يوجد شيء مثل الحقيقة الأخلاقية فقط التفضيل الأخلاقي والرأي الأخلاقي وردود الفعل العاطفية إزاءَ نقص المعرفة الحقيقية للخطأ والصواب "(المشهد الأخلاقي، 29؛ يرجى الاطلاعُ أيضًا على 27).

23. أوين فلاناغان، تعليقات في المؤتمر الاستشرافي لتطور الواقعية، 27 أكتوبر 2012، الجلسة الصباحية لليوم الثاني، / http: / /preposterousuniverse.com /naturalism2012 video.xhtml، تقريبًا عند 1:01:00. يوضّح فلاناغان وجهات نظره في كتابه "Really Hard Problem"، ١٢٥. ما يميز القيم الأخلاقية عنِ القيم الأخرى. عمومًا ما أحجم عن محاولة تجميع تعريف دقيق لكلمة "الأخلاقية"، مفضلًا الإقرار بأنّ هناك طيفًا من السلوكيات الاجتماعية، التي تنطوي على بعض الأمور الخطيرة للغاية، وتميل إلى أنْ تسمّى أخلاقية، مثل استعباد الأسرى المحتجزين أو إهمال الأطفال، في حين أنّ آخرين ينخرطون في أمور أو لحظات بسيطة، مثل أعراف السلوك في حفل زفاف" (هيئة الخبراء، 9 – 10). النقطة المهمّة هنا، التي تخدم أغراضنا، هي أنّ تشيرشلاند يضع الأخلاقية كنوعٍ من الأنواع الاجتماعية. ما الذي يفصل الأخلاقية عن الاجتماعية المجردة؟ ما نسمّيه الأشياء وما نأخذه بجديّة أكبر. كما تقول، "يبدو أن السلوك الاجتماعي والسلوك الأخلاقي جزءٌ من نفس نطاق الإجراءات، حيث تنطوي تلك الإجراءات التي نعتبرها "أخلاقية" على نتائج أكثر خطورة عن الإجراءات الاجتماعية المجردة مثل تقديم هدية للأم الجديدة" (هيئة الخبراء، 59).

24. لا يستوعب جميعُ علماء الطبيعة لغة الأكاذيب الأخلاقية في الأفكار غير الأخلاقية المتمثلة في الحكمة أو التطبيق العملي. يعتقد البعض - بما في ذلك روزنبرغ - أنّه لا توجد أفكار على الإطلاق، سواء كانت معنوية أو غير معنوية، من السمات الحقيقية للعالم، وأنه يجب فهمُ اللغة الأخلاقية بطريقة أخرى. يرجى الاطلاعُ على ليتر "Normativity for Naturalists"، للاطّلاع على وصف موجز للبدائل والمراجع، ودليل الملحد للواقع لروزنبرج "Rose - berg's Atheist's Guide to Reality"، 94 - 145.

25. يبدو أنّ النتائج المماثلة تتبعها الخصائص الأخلاقية بشكل عام.

26. "يبدو أنّ لدى عالم الطبيعة وصفًا مباشرًا للمعايير: ما نسميه المعيار هو مجرّد قطعة أثرية من الخصائص النفسية لبعض الكائنات البيولوجية، أي ما يشعرون به أو يؤمنون به أو يرغبون فيه (أو يميلون إلى الشعور أو الاعتقاد أو الرغبة). طالما أن الكائنات المُفترضة محترمة بشكل طبيعي، االحالات الذهنية التي يتم التذرع بها كذلك، فهذه هي نهاية قصّة عالم الطبيعة" (ليتر، "No - mativity for Naturalists").

27. ريتشارد توك، "جروتيوس، كرنيدس، وهوبز"، جروتيانا 4 (سلسلة جديدة) (1983): 43 – 62؛ جيروم شناويند، اختراع الحكم الذاتي (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1998)، 82.

28. هنري سيدويك، الخطوط العريضة لتاريخ الأخلاقيات [الطبعة 5، 1902؛ عرض إنديانابوليس، إنديانا: شركة هاكيت للنشر، 1988]، 223.

29. سيدجويك، الخطوط العريضة، 224.

30. جوشوا غرين، "The Terrible، Horrible، No - Good، Very Bad Truth about Morality and What to Do about It"، كتب تحت إشراف العالم النظري الأخلاقي جيلبرت هارمان والميتافيزيقي الشهير ديفيد لويس.

31. غرين، "Terrible، Horrible" 139 - 40.

32. حجّة غرين حول العدمية الأخلاقية هي في الأساس أنه بالنظر إلى الطبيعة - أنّه يمكن تفسيرُ الأخلاق من حيث الخصائص القابلة للتعديل علميًّا، وخصائص القيمة المحايدة - لا توجد طريقة ميتافيزيقية لكوشير لربط الخصائص الأخلاقية بالقواعد الأخلاقية؛ لذا فإنّ حجَجَه العدمية تفترض الطبيعية ("Terrible، Horrible"، 139 - 40، 134 - 35).

33. "إذًا هل هناك حقيقة أخلاقية؟ في رسالتي... لقد جادلت بأنه لا توجد حقيقة أخلاقية..... لكنّني أعتقد الآن أن أكثر الأشياء أهمية بالنسبة للأغراض العملية هو إمكانية التحسين الموضوعي، وليس إمكانية التصحيح الموضوعي. وهذا يميل إلى القول إنّه - لأغراض عملية - يمكن أن يكون هناك شيء يشبه الحقيقة الأخلاقية... التي قد تكون أكثر أو أقلّ من الحقيقة أخلاقية، إن لم تكن الحقيقة الأخلاقية. لكن، في الحقيقة، أعتقد أنه السؤال الخطأ الذي يجب التركيز عليه، وهذا هو السبب في أنني أوليت القليلَ من الاهتمام في هذا الكتاب. ما يهمّنا هو ما نفعله مع تشوش [الخلاف الأخلاقي]، وليس ما إذا كنا نسمي المحصلة النهائي "بالحقيقة الأخلاقية" (غرين، القبائل الأخلاقية، 373 - 74).

34. روزنبرغ، دليل الملحد للواقع، 94 - 96.

35. روزنبرغ، دليل الملحد للواقع، 102.

36. روزنبرغ، دليل الملحد للواقع، 109.

37. يدعم روزنبرغ هذا الادّعاءَ جزئيًّا بالقول: تثبت الحقائق المادية جميع الحقائق، بما في ذلك الحقائق البيولوجية. هذه بدورها يجب أن تثبت الحقائق الإنسانية حقائقنا وعلم النفس الخاص بنا وأخلاقنا. بعد كلّ شيء، نحن مخلوقات بيولوجية، نتيجة لعملية بيولوجية اكتشفها داروين، ولكن تمّ تحديد الحقائق المادية. كما رأينا للتّوّ، فإنّ الحقائق البيولوجية لا يمكن أنْ تضمن أنّ

أخلاقنا الأساسية (أو أي أشياء أخرى، تتعلق بهذا الأمر) هي الصواب أو الصّحيحة أو الدقيقة. إذا كانت الحقائق البيولوجية لا يمكنها فعل ذلك، فلن يستطيع شيء فعلَ ذلك. لا يوجد جوهرٌ أخلاقيّ صواب، صحيح، دقيق. هذه عدمية. وعلينا قبولها. (دليل الملحد للواقع، 113).

38. روزنبرغ، دليل الملحد للواقع، 94 - 96.

39. فيليب كيتشر، الأخلاقيات الطبيعة بدون مغالطات "Naturalistic Ethics without Fallacies"، مقدّمة للبراغماتية: نحو إعادة بناء الفلسفة (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 2012)، 304.

40. فلاناغان، "Really Hard Problem"، 2؛ أيضًا، "مذهب الطّبيعانية منبهر بالقوة التفسيرية السببية للعلوم. ينكر العلم عادة الحقيقة أو على الأقلّ اختبار النظريات التي تستدعي أسباب أو قوى غير طبيعية أو غامضة أو خارقة للطبيعة" (فلاناغان، "Really Hard Problem" 2).

41. واصل:

هنا الدّليل على الاحتمالية:

البشر مخلوقات طبيعية تعيش في العالم الطبيعي.

وفقًا للإجماع الداروني الجديد، البشر هم حيوانات: الإنسان العاقل العاقل، والثدييات الذين يعرفون، ويعرفون أنهم يعرفون.

الممارسات البشرية ظواهر طبيعية.

الفنّ والعلوم والأخلاق والدين والسياسة هي ممارسات إنسانية.

يمكنُ للعلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، من حيث المبدأ، وصف وتوضيح الطبيعة البشرية والممارسات الإنسانية.

لذلك، يمكن للعلوم أن تشرح، من حيث المبدأ، طبيعة ووظيفة الفن والعلوم والأخلاق والدين والسياسة. (فلاناغان، "Really Hard Problem" 21).

تعليقٌ إضافيّ من فلاناغان يوضح أنه ملتزم بالرذية العلمية:

ما الذي قد يتضمّنه شرح [الفن والعلوم والأخلاق والدين والسياسة] طرقنا في صنع العالم؟ من المفترض أن نحاول فهم طبيعة ووظائف هذه الممارسات، وكذلك سوابقها السببية وعواقبها. هذا من شأنه أن يقودنا إلى فهم أعمق لطبيعة الإنسان العاقل. سيتطلب الأمر حتمًا تغييرات في الروايات التقليدية لفهم الذات.... إحدى الأفكار الشائعة بشكل مدهش هي أن العلم، في شرح بعض الظواهر، يجعلها شيئًا

ليس موجودًا أو لم يكن موجودًا. يحاول الكشف عن أنّ كلّ شيء "هو مجرّد شيء". يأخذ العالم كما نعرفه ويحوله إلى مجرد مجموعة من الأشياء العلمية. "الردّية" هو اسم الذّم لهذه الظاهرة. شيء مثل وجهة النظر هذه؛ يستلزم هذا الحدّ دائمًا أنْ تكون الأمور ليست كما تبدو، وأن مثل هذه الظواهر مثل الوعي الذي يتمّ كشفه على أنه أمرٌ وهْمي، لكنّها تقوم على خطأ. إن القول بأن بعض الظواهر يمكن فهمُها علميًّا، حتى أنّه يمكن الحدّ منها، لا يعني أنّ هذه الظاهرة "علمية" بحد ذاتها، ولا يعني أن الظاهرة التي بدأناها تختفي أو تتبخر - أيًّا كان ما يعْنيه هذا بالضبط - عندما نحصل على هيكلها العميق. (فلاناغان، 21 - 22 ،Really Hard Problem)

42. فلاناغان، 23 ،Really Hard Problem.

43. فلاناغان، "أصناف الطبيعة"، في دليل أكسفورد للدين والعلوم، طبعة فيليب كلايتون وزاكاري سيمبسون (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 2006)، 446 ن 19.

44. باتريشيا تشيرشلاند، "Moral Decision - Making and the Brain"، دليل أكسفورد لأخلاقيات الأعصاب، طبعة جيل إلييس وبي جيه ساهاكيان (نيويورك: أكسفورد، 2011)، 3.

45. قد يعترض شخصٌ ما على أن بعض الإجراءات ستظلّ أفضل أو أسوأ فيما يتعلّق بما يحاول شخصٌ ما إنجازه، أو فيما يتعلق بالالتزام بالقواعد التقليدية. هذا صحيح، لكنّ إحساس "أفضل" و"أسوأ" هنا لا يحمل أيَّ وزنٍ معنوي ليس لديهم قوّة معياريّة. بعد كلّ شيء، يمكن أن تكون الخطط أفضل وأسوأ بالنظر إلى هدف سرقة أحد البنوك. يكمن بيتُ القصيد في أنّ كلمة "أفضل" و"أسوأ" المفهومة بهذه الطريقة جيدة أو سيئة حقًّا فقط لأنّ الهدف المقصود جيد أو سيء. لكنّ الأهداف الجيدة والسيئة - كحقائق حقيقية وموضوعية - هي بالضّبط أنواع الأشياء التي لا وجود لها بالنظر إلى هذه الطبيعة الأخلاقية.

46. غرين، القبائل الأخلاقية، 290.

47. كوشمان، "Don't Be Afraid".

48. غرين، "Terrible، Horrible".

49. فلاناغان، 121 ،Really Hard Problem.

50. فلاناغان، تعليقات في مؤتمر الانتقال إلى الأمام الطبيعي. فلاناغان يتحدث عن آرائه في مشكلة صعبة حقًّا، 125.

51. فلاناغان، مشكلة صعبة حقًّا، 1 - 3.

52. أليكس روزنبرغ، "Disenchanted Naturalism"، كريتيكوس 12 (يناير - أبريل 2015)، مع زيادة التأكيد.

53. غرين، القبائل الأخلاقية، 189.

54. غرين، القبائل الأخلاقية، 191.

55. غرين، القبائل الأخلاقية، 291.

56. غرين، القبائل الأخلاقية، 291.

57. فلاناغان، Really Hard Problem، 38 - 39، مع زيادة التأكيد.

58. غرين، القبائل الأخلاقية، 291. "أعتقد أن القيم الكامنة وراء النفعية هي أسسنا المشتركة الحقيقية....... نحن........ متحدون بقدرتنا على خوض تجربة إيجابية وسلبيّة، ومن أجل السعادة والمعاناة، ومن خلال إدراكنا أن الأخلاق يجب أن تكون محايدة "على أعلى مستوى" (القبائل الأخلاقية، 189). "السعادة هي ما يهم، وسعادة كلّ فرد هي نفس الشيء"؛ ولذا "علينا ببساطة أن نحاول جعل العالم أكثر سعادة قدر الإمكان" (القبائل الأخلاقية، 170، 333)

59. غرين، القبائل الأخلاقية، 189.

60. غرين، القبائل الأخلاقية، 156 - 161.

61. "بوضعهم معًا، ومهمّتنا - بقدر ما نحن أخلاقيّين - هي جعل العالم سعيدًا قدْرَ الإمكان، مع إعطاء وزن متساوٍ لسعادة الجميع. ومع ذلك، لا أدعي أن النفعية هي الحقيقة الأخلاقية. ولا أدعي، بشكل أكثر تحديدًا، وكما قد يتوقع بعض القراء مني، أنّ العلم يثبت أنّ النّفعية هي الحقيقة الأخلاقية. بدلًا من ذلك، أدّعي أنّ النّفعية تصبح جذابة بشكل فريد بمجرّد تحسين تفكيرنا الأخلاقي بموضوعية من خلال الفهم العلمي للأخلاق "(غرين، القبائل الأخلاقية، 189).

62. بطرق معينة، يعكس هذا الموقفُ ادّعاءَ روزنبرغ الذي لا أساس بأنّ "العمليات الداروينية تعمل للى أسلافنا في الأساس المختار من أجل اللطف." الاطلاع على روزنبرغ، "- Disenchan ed Naturalis". كما يقول، "كانت راحة، لكنها ليست بالنسبة لنا ولكن لخلفنا". يضيف قائلًا: "بعد مراحل كافية، تكون النتيجة توزيعًا لطيفًا على شكل جرس، مع وجود عددٍ صغير من الأشخاص كأمثلة متطرفة للإيثار غير المشروط والاعتلال الاجتماعي. لا يمكن مساعدتها، بالطبع. الاختلاف هو القاعدة، وليس هناك حقًّا طريقةٌ للقضاء على الاعتلال الاجتماعي. وجلّ ما يمكننا فعله هو حماية أنفسنا منه".

63. هذا هو جوهر شهرة كتاب مارتن سليجمان: فهْمٌ جديد مرئي للسعادة والرّفاهية (نيويورك: الطبعة المجانية، 2011)، حيث يجادل بأن ازدهار الإنسان يتكون من خمسة مكوّنات: العاطفة الإيجابية، والمشاركة، والعلاقات، والشعور بالمعنى، والإنجاز.

64. فلاناغان، Really Hard Problem، 1 - 2، 3.

الفصلُ التّاسع

1. كما قال مايكل شيرمر، "لمجرّد أنّه لا يمكننا حتى الآن التفكير في كيف يمكن للعلم حلُّ هذا الصراع، أو أنّ هذا الصراع الأخلاقي لا يعني أن المشكلة غير قابلة للحلّ. العلم هو فنّ الذوبان، ويجب أن نطبقه حيثما نستطيع". مقتبس من مايكل شيرمر، "علم الصّواب والخطأ: هل يمكن للبيانات تحديد القيم الأخلاقية؟"، مجلة ساينتفك أمريكان، 1يناير 2011، - www.scient .ficamerican.com

2. جون ستيوارت ميل، "بنتهام"، النفعية وعلى الحرية، طبعة وارنوك، (أكسفورد، 2003)، 61.

3. جنيفر شوسلر، "Author Attracts Unlikely Allies"، نيويورك تايمز، 7 فبراير 2013.

4. شوسلر، "Author Attracts Unlikely Allies".

5. روبرت بول وولف، "ما كنت أقرأه"، حجر الفلاسفة، 1 سبتمبر 2013، منشور في المدونة، .http: / /robertpaulwolff.blogspot.com

6. سايمون بلاكبيرن، "توماس ناجيل: فيلسوف يعترف بإيجاد الأشياء في حيرة"، نيو ستيتسمان، 8 نوفمبر 2012.

7. قال ألفا نوي، الفيلسوف في جامعة كاليفورنيا، بيركلي، بنفس القدر: "[ناجل] يشكك في نوع معين من العقيدة، وهم يستجيبون بالطريقة التي يستجيب بها الأرثوذكسيون"، مقتبسة من شوسلر، "Author Attracts Unlikely Allies".

8. ماكس ويبر، "العلم كمهنة"، نُشر تحت عنوان "Wissenschaft als Beruf" مقالات جمعت عن العلوم (توبنجن: موهر سيبك فيرلاج، 1922) كان في الأصل خطابا أُلقي في جامعة ميونيخ، 1918، نُشر عام 1919 من قِبلدنكر وهامبولدت (ميونخ). هانس جيرث ورايت ميلز، مترجم وطبعة ماكس ويبر: مقالات في علم الاجتماع (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1946)، 129 - 56.

9. في الواقع، يولد التوافق الاجتماعي هذا ثقافة الشباب التي اشتهرت بالقسوة والتعصب. على حد تعبير هتلر عام 1933، "برنامجي لتعليم الشباب صعب. يجب أن يتمّ التوصّلُ إلى نقاط الضعف. في قلاعي فرسان تيوتون، سوف يكبر الشباب قبل أن يرتعدَ العالم. أريد شبابًا وحشيًّا، مستبدًّا، بلا خوف، قاسٍ. يجب أن يكون كافة الشباب على هذا النّحو. يجب أن يتحمّلوا الألم. يجب ألّا يكون هناك ما يوهنهم ويضعفهم حيال ذلك الأمر. هكذا سأقضي على آلاف السنين من تدجين البشر، هذه هي الطريقة التي سأنشئ بها الفرسان الجدد. (الاطّلاع على http: // www.historyplace.com /worldwar2 /hitleryouth /). حصل هتلر على مبتغاه.

10. انظر جاكسون ليرز، "Get Happy"، The Nation، 6 نوفمبر 2013.

11. يبدو أنّ هناك حاجة إلى مجموعة واسعة من الموارد لمثل هذه البطولة الأخلاقية. الاطّلاع، على سبيل المثال، على صموئيل أولينر وبيرل أولينر، الشخصية الإيثارية: منقذو اليهود في أوروبا النازية (نيويورك: الطبعة المجانية، 1988)، وكذلك عمل وليام دامون، قوة المثل العليا (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 2015) و(مع آن كولبي) بعض الاهتمام (نيويورك: الطبعة المجانية، 1994).

12. الاطّلاع على الفصل الثالث.



قائمةُ المراجع

- جي إي. أم. انسكومبي «الفلسفة الأخلاقية الحديثة». الفلسفة 33، رقم 124 (يناير 1958).

- أنطوني كوامي أباياه "تجارب في الأخلاقيات". (كامبريدج أم ايه، قسم النشر بجامعة هارفارد، 2008).

- جيفري أرنيت "الـ95٪ المنسيون: لماذا يحتاج علم النفس الأمريكي ليصبح أجنبيًّا؟". عالم النفس الأمريكي 63، الرقم 7 (أكتوبر 2008).

- نافسيكا اثاناسوليس "الرد على هارمان: أخلاق الفضائل والسمات الشخصية". وقائع المجمع الأرسطي 100 (2000).

- فرانسيس باكون "تقدم التعليم"، بمساعدة جوزيف ديفي (1605؛ نيويورك: كوليير وابنه، 1901).

- ميخائيل باختين "معضلة حقبة الحديث". عطفًا على حقبة الحديث، ومقالات أخرى لاحقة (أوستين: قسم النشر بجامعة تكساس، 1986).

- جاين باربيراك "محاججة تاريخية وحساسة لعلم الأخلاق، والتطور المشهود في العالم منذ نشر قانون الطبيعة والأوطان" (لندن: طبعت لكلّ مِن جيه. والثو، آر. ويلكين، جيه. بونويك، أس. بيرت، تي. وارد وتي. أوزبورن، 1729).

- دريك بينيت "القوة الأخلاقية المفاجئة للاشْمئزاز!". بوسطون غلوب، 15 أغسطس 2010. http: / /archive.boston.com

- جيريمي بينتهام "علم الأخلاق جنبًا إلى جنب مع الإجراءات والمواد النفعية"، بمساعدة جيه. بيرنز واتش. هارت (لندن: دار اثلون للنشر، 1977).

- جيريمي بينتهام "مقدمة لمبادئ الأخلاق والتشريع" (أكسفورد: دار كلاريندون للنشر، 1907).

- جيريمي بينتهام "عن القانون بشكل عام"، بمساعدة ايه. هارت (لندن: دار اثلون للنشر، 1970).

- جيريمي بينتهام "الأسس المنطقية للمكافأة" (لندن: روبرت هوارد، 1830).

للاطلاع على إصدارات المركز والشراء من متجر دلائل الإلكتروني :



https://dalail.center

لمتابعة جديد المركز وأخباره وعروض المبيعات :

- تليجرام - تويتر : (@Dalailcentre).
- واتساب : (00966539150340).

تتوفر كتبنا أيضاً في :

- جرير: (www.jarir.com).
- دار مفكرون - مصر :
  - فيسبوك: (@mofakroun) - تويتر: (@mofakroun).
  - تواصل: (00201110117447).
- جملون: (www.jamalon.com).
- النيل والفرات: (www.neelwafurat.com).

العلم والأخلاق

في زمن سيطرت فيه نظرة العلم التجريبي على كل شيء حتى ما كان يُعد من قبل حكراً على مجالات البحث الفكرية والفلسفية : اتخذ البحث في الأخلاق أبعاداً جديدة في ظل النظرة المادية والعِلموية للأمور. لم يعد موضوع الأخلاق ينحصر فقط بين الآراء الخاصة بكل مفكر أو فيلسوف، سواء في البحث عن أسس الأخلاق، أو موضوعيتها ونسبيتها، أو حتى تعريف الصواب والخطأ، وإنما أضيفت لها محددات أخرى تحاول تناول تلك القضايا بناءً على ما طرحه بعض علماء الأعصاب وبعض علماء التطور.

يتجول بنا هذا الكتاب بين مختلف زوايا المسألة عرضاً ونقداً، حيث يتم استعراض أشهر الآراء التي بحثت في موضوع الأخلاق منذ قرون مضت وإلى اليوم، ليشترك القارئ في الحكم على كل منها ومدى إصابته فيما نعلمه من الطبيعة البشرية وإذا ما كنا نمتلك إرادةً حرةً حقاً أم وهم ؟ وإذا ما كنا نفاضل بين الأمور أخلاقياً على أساس اختيار الأصوب أم اختيار الأكثر نفعاً على المستوى الشخصي أو العام.

مركز دلائل

ترجمة : عبدالرحمن عبدالعزيز البقمي، معلم لغة، بكالوريس لغة إنجليزية من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض. حاصل على شهادة برنامج التطوير النوعي "خبرات2" من جامعة وايكاتو بنيوزلندا.

E-Mail:dalailcentre@gmail.com جوال : ٠٥٣٩١٥٠٣٤٠
Dalailcentre/





